Die

Bergpredigt Jesu

wissenschaftlich-populär ausgelegt

von

Hermann Gerhard Ibbeken.

Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.
Matth. V, 17.

Zweite Ausgabe.

Einbeck 1890.
Joh's Ibbeken Verlag.

Vorwort zur I. Ausgabe.

Die nachfolgende Arbeit ist das Resultat einer langjährigen Beschäftigung mit der Bergpredigt, welche der Verfasser regelmäßig seinem Religionsunterrichte zu Grunde legt. Indem derselbe nun seine, bei dieser immer wiederkehrenden Betrachtung allmählich gewonnenen, selbstständigen Ansichten über die Composition der ganzen Rede und die Erklärung der einzelnen Aussprüche hiemit veröffentlicht, bemerkt er noch, daß ihm bei dieser schriftlichen Aufzeichnung nur wenige literarische Hülfsmittel zu Gebote gestanden haben. Allein das bekannte Tholuck'sche Werk über die Bergpredigt, welches ihm in der zweiten und fünften Auflage zur Benutzung vorlag, enthält eine so vollständige Angabe aller nennenswerthen Auslegungen, daß dadurch eine weitere Benutzung anderer Hülfsmittel überflüssig gemacht zu sein schien. Nur bei einer wiederholten Bearbeitung der Einleitung und der Seligpreisungen wurden außer dem älteren Werke von Menken (Betrachtungen über das Evangelium Matthäi) auch noch zwei neuere Schriften von einem Ungenannten (Die Bergpredigt nach Inhalt und Zusammenhang. Gütersloh, Bertelsmann) und von Grüllich (Zur unterrichtlichen Behandlung der Bergpredigt) berücksichtigt. Außerdem wurde dann noch bei der Erklärung des Vaterunsers die Schrift von Kamphausen und eine Monographie über den ἄρτος ἐπιούσιος von Kielmann benutzt.

Wenn daher andere Auslegungen, insbesondere auch diejenigen der Kirchenväter, citirt werden, so geschieht dies meistens nach

Angabe des Tholuckschen Werkes, was hier ein für alle Mal bemerkt werden möge, da es im Texte nicht immer ausdrücklich angezeigt ist. Eine eingehendere Berücksichtigung und Kritik fremder Auslegungen ist jedoch im Allgemeinen vermieden worden, da es dem Verfasser wesentlich nur auf eine klare Darlegung seiner eigenen Auffassung der Bergpredigt ankam, in der Hoffnung, damit auch seinerseits ein Scherflein zum richtigen Verständnisse dieser kostbarsten Perle des Evangeliums beizutragen.

Abbehausen im Großherzogthum Oldenburg, Juni 1888.

Pfarrer **Ibbeken**.

Vorwort zur II. Ausgabe.

Wenn ein exegetisches Werk von dem betretenen Wege der herkömmlichen Auslegung principiell soweit abweicht, wie das vorliegende, so braucht man sich nicht darüber zu wundern, daß die auf diesem neuen Wege gewonnenen Resultate nicht sofort allgemein anerkannt werden, sondern muß sich vielmehr freuen, wenn das Unternehmen überhaupt nur erst eine verhältnißmäßig günstige Aufnahme findet. Das ist denn auch bei dem vorliegenden Buche bis jetzt der Fall gewesen, indem dasselbe von den meisten Recensenten günstig beurtheilt worden ist, doch so, daß dieselben dabei entweder im Allgemeinen erklärten, nicht allen von uns gewonnenen Resultaten zustimmen zu können, oder auch, wie H. Holtzmann im theologischen Jahrbericht und C. J. Müller im literar. Handweiser, die einzelnen Punkte bezeichneten, in welchen sie unsere Auslegung für verfehlt hielten.

Auf zwei Ausstellungen jedoch, welche man an unserer Arbeit gemacht hat, müssen wir hier etwas näher eingehen. Man hat nämlich einestheils an der Bezeichnung unserer Auslegung als einer wissenschaftlich-populären Anstoß genommen und anderntheils es als einen Mangel unserer Arbeit bezeichnet, daß wir das Lucas-Evangelium nicht zu Hülfe genommen haben, um den Sinn der Aussprüche Jesu in der Bergpredigt festzustellen.

Was den ersteren Punkt betrifft, so hatten wir selbst schon gefürchtet, daß der zwiespältige Charakter unserer Arbeit Anstoß erregen werde, und bedauern jetzt, unser Vorhaben, uns darüber in der Vorrede zu erklären, nicht sofort ausgeführt zu haben. Unsere Absicht war nämlich ursprünglich, unsere Auffassung der Bergpredigt in einer rein populären Darstellung unsern Amtsbrüdern und andern

christlichen Religionslehrern, darunter auch solchen, die den Grundtext nicht studiren könnten, vorzulegen. Und daher ist es auch durchaus richtig, wenn R. Kübel im theolog. Literaturblatt vermuthet, „daß als Benutzer des Werks vorzugsweise Geistliche gedacht sind, welche das, was sie hier in wissenschaftlicher Darstellung sehen, sofort in praktische Verwendung umsetzen und eben auch hierzu durch das Buch befähigt werden sollen". Allein gleich bei dem ersten Versuche, eine solche rein populäre Arbeit herzustellen, zeigte es sich, daß es ganz unmöglich sei, unsere in so vielen Punkten von der bisherigen Exegese abweichenden Erklärungen zu rechtfertigen, ohne auf den griechischen Text und bisweilen auch auf die vermuthliche aramäische Grundlage desselben zurück zu gehen. Wollten wir daher nicht unsern ursprünglichen Plan aufgeben und statt dessen ein rein wissenschaftliches Werk schreiben, so mußten wir den Versuch wagen, ein Buch zu schreiben, welches unsern Amtsbrüdern ohne Weiteres verständlich wäre, jedoch auch von anderen Religionslehrern trotz der sprachlichen Erläuterungen, um welche sie sich nicht zu kümmern brauchten, benutzt werden könnte. Das ist es, was wir mit der Bezeichnung unserer Auslegung als einer wissenschaftlich-populären haben kundgeben wollen.

Was nun den zweiten Punkt anbetrifft, daß wir bei unserer Auslegung der Bergredigt auf den Evangelisten Lucas keine Rücksicht genommen haben, so sollte eigentlich unsere Arbeit selbst das rechtfertigen, weil ja in derselben nachgewiesen wird, daß die Bergpredigt bei Matthäus mit dem Pragmatismus des ersten Evangeliums im innigsten Zusammenhange steht, aus welchem heraus sie auch verstanden werden muß. Denn wenn es sich darum handelt, aus den Berichten der verschiedenen Evangelisten die ursprüngliche Lehre Jesu zu erforschen und festzustellen, dann muß man doch vor allen Dingen immer zuerst untersuchen, welchen Sinn die Worte Jesu in dem ganzen Zusammenhange und nach dem eigenthümlichen Charakter jedes einzelnen Evangeliums haben. Die zweite Frage ist dann erst, welcher von den Evangelisten die Worte Jesu richtiger aufgefaßt und genauer wiedergegeben habe. Aber diese letztere Untersuchung lag ja gar nicht tn unserem Plane. Daher ist es denn auch eine ganz ungerechtfertigte Anforderung, die man an uns gestellt hat, daß wir bei der Entzifferung der Aussprüche Jesu in der Bergpredigt bei Matthäus das Lucas-Evangelium hätten zu

Hülfe nehmen sollen. Ein solches Hinüberziehen der zweiten Untersuchung in die erstere kann aber nur verwirren, und darum halten wir es für durchaus unzulässig, den einen Evangelisten mit Hülfe des anderen zu interpretiren und zu corrigiren. Erst suche man jeden für sich allein ganz und voll zu verstehen. Dadurch erst wird sich auch schließlich feststellen lassen, was von den mitgetheilten Aussprüchen Jesu als dessen ursprüngliche Worte anzusehen sei, und was auf Rechnung der eigenthümlichen Darstellung des referirenden Evangelisten gesetzt werden müsse. Wir haben uns mit ganzer Seele in die eigenthümliche Darstellung des Matthäus zu versenken gesucht, und wenn wir bei dieser unserer Betrachtung in dem Referat des Matthäus zweifellos die ursprünglichen Worte Jesu wiederfinden, so beruht das eben auf unserer persönlichen Ueberzeugung, die sich ihren Jesus nur in der Gestalt zu denken vermag, wie das Matthäus-Evangelium ihn uns vor die Augen malt, nämlich als den siegesgewissen Vollender des sittlich-religiösen Lebens der Menschen und den Gründer des Himmelreichs auf Erden.

Abbehausen, im October 1889.

Der Verfasser.

Berichtigungen.

Seite	10	Zeile	9	von	unten	lies	ἐβησαν	statt ἔβηαν.
„	16	„	4	„	oben	„	diese	„ dieses.
„	18	„	5	„	unten	„	Leidtragenden.	
„	28	„	9	„	oben	„	un	statt um.
„	30	„	9	„	„	„	V. 10	„ V. 11.
„	82	„	12	„	unten	„	Isaak	„ Jakob.
„	83	„	15	„	„	„	ψευδομαρτυρεῖν.	
„	94	„	4	„	„	„	ihm	statt im.
„	96	„	13 und 18	von	oben	lies	πλησίον.	
„	112	„	4	von	unten	lies	δικαιοσηύνν.	
„	113	„	10	„	„	streiche	hält.	
„	121	„	9	„	„	lies	es, genauer.	
„	197	„	16	„	oben	„	ὄντες.	

Zum richtigen Verständnisse der Bergpredigt ist es vor allen Dingen nothwendig, die Situation genau festzustellen, in welcher dieselbe von Jesu gehalten worden ist, oder vielmehr nach der Darstellung des Matthäusevangeliums gehalten worden sein soll. Denn nur das Letztere wird sich mit einiger Gewißheit feststellen lassen, während das Erstere mindestens so lange zweifelhaft bleiben muß, als die zwischen dem ersten und dem dritten Evangelium stattfindende Differenz nicht entschieden worden ist. Es giebt zwar Ausleger, die das nicht einsehen wollen und deßhalb eine künstliche Harmonie zwischen beiden Evangelien herzustellen suchen. Für jeden unbefangenen Leser aber kann es nicht zweifelhaft sein, daß entweder Lucas und zwar, wie es scheint, absichtlich in das Thal verlegt, was nach Matthäus auf einem Berge geschehen ist, oder aber Matthäus absichtlich auf dem Berge reden läßt, was doch nach Lucas im Thale geredet sein soll. An eine Hochebene zu denken, die zugleich Berg und Thal genannt werden könnte, wäre zwar an und für sich wohl möglich, wenn nur Jesus nach der Darstellung des Matthäus nicht zu diesem Orte hinaufgestiegen wäre, während er nach der Darstellung des Lucas von dem Berge, auf welchem er die Nacht zugebracht hat, erst zu diesem Orte, wo er reden will, hinabsteigt. Denn dadurch soll offenbar der Gegensatz noch viel energischer hervorgehoben werden. Wir sehen aber davon ab, diese Differenz noch weiter zu verfolgen und insbesondere auch die Frage zu erwägen, welche von diesen beiden Ueberlieferungen der Rede Jesu als die ursprüngliche anzusehen sei, da diese Frage sich gar nicht entscheiden läßt, ohne eine gründliche Untersuchung über das gegenseitige Verhältniß der beiden hier in Betracht kommenden Evangelien zu einander anzustellen. Denn Alles, was man sonst aus der Form oder dem Inhalte der Rede oder ihrer einzelnen Bestandtheile an Gründen für die Ursprünglichkeit der einen oder anderen Relation anzuführen pflegt, ist eigentlich nichts weiter, als Geschmackssache. Wir wollen

uns vielmehr ausschließlich an die Darstellung des Matthäus halten und nur gelegentlich einmal einen Blick in das Lucasevangelium werfen, wenn das zur tieferen Erforschung des Sinnes eines Ausspruchs dienlich erscheinen sollte.

Suchen wir also jetzt die Situation festzustellen, in welcher wir uns beim Matthäus Jesum zu denken haben in dem Augenblicke, als er sich anschickte, diese ausführliche Rede zu halten. Wo haben wir den Berg zu suchen, auf welchem die Rede gehalten worden ist? und in welche Zeit seiner messianischen Wirksamkeit fällt diese Rede? Luther hat sowohl hier, wie auch Cap. XIV, 23 und XV, 29 das griech. τὸ ὄρος einen Berg übersetzt, obgleich Matthäus durch den bestimmten Artikel offenbar andeuten will, daß er einen allbekannten Berg, den er nicht näher zu bezeichnen brauche, im Auge habe. Hier besteigt er den Berg, um zu reden, im 14. Capitel, um zu beten, und im 15. Capitel, um Kranke zu heilen. Darnach scheint es fast, als wenn dies ein Berg gewesen wäre, auf welchem er sich häufig aufzuhalten pflegte, ähnlich wie die Stadt, in welcher er sich gewöhnlich aufhielt, seine Stadt genannt wird, Cap. IX, 1. Da dies nun Kapernaum war, so scheint auch der Berg, der in so auffallender Weise ohne nähere Bezeichnung mit dem bestimmten Artikel angeführt wird, als ein allbekannter Berg in der Nähe von Kapernaum aufgefaßt werden zu müssen. Da wir aber über die Lage von Kapernaum nichts weiter wissen, als daß es in unmittelbarer Nähe des galiläischen Meeres, wie aus IV, 13 hervorgeht, gelegen habe, so müssen wir wohl auch darauf verzichten, diesen Berg wieder aufzufinden. Denn wenn er in der Phantasie auch als der Berg der Seligkeiten vorhanden ist und die Reisenden ihn an verschiedenen Orten entdeckt zu haben meinen, bald nördlich und bald südlich von Chan Minie, das von Vielen für das alte Kapernaum gehalten wird, so gehört dies doch in das Reich bloßer Vermuthungen, aus welchen wir wohl für unsere Einbildung reichen Stoff schöpfen können, um uns die Situation, in welcher die Bergpredigt gehalten worden ist, auszumalen; allein zu einer, für die wissenschaftliche Kritik genügenden, Feststellung des Ortes der Bergpredigt sind diese Vermuthungen doch völlig ungenügend. Etwas Anderes freilich wäre es, wenn man noch anzugeben vermöchte, wo die Grenze der beiden Stämme Sebulon und Naphthalim gewesen wäre; denn dann könnte man mit einiger Wahrscheinlichkeit aus Matthäus IV, 13 schließen, daß Kapernaum und mithin auch der Berg, auf welchen Jesus sich häufiger

zurückzog, dort gelegen habe, wo diese Grenze an das galiläische Meer stieß. Allein die Grenze dieser beiden Stämme genau anzugeben, ist trotz Josua XIX ganz unmöglich, und es ist sogar anzunehmen, daß man dieselbe auch zu Jesu Zeit nicht mehr gekannt hat, weil damals Galiläa bereits eine ganz andere Eintheilung hatte, nämlich in Ober- und Untergaliläa, wie Josephus angiebt. Wir glauben daher auch, daß das ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλεὶμ anders aufzufassen sei, nämlich entweder in den Grenzen d. h. im Gebiet, oder an der Grenze von Galiläa. Daß Matthäus anstatt Galiläa die beiden alten Stämme Sebulon und Naphthalim nennt, welchen bei der Theilung der größte Theil von Galiläa zugefallen war, hat nur die Bedeutung, daß er das prophetische Wort aus Jes. VIII, 23 und IX, 1 anführen will, welches gerade diesem Lande den Aufgang des messianischen Lichtes verkündigt. Fassen wir nun aber das ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλεὶμ als an der Grenze von Galiläa auf, so erlangen wir damit allerdings eine ziemlich genaue Bestimmung über die Lage von Kapernaum, indem dasselbe dann hart an der Jordanmündung am Ufer des galiläischen Meeres gelegen haben muß. Denn wenn Jesus dort auftrat, dann konnte sich seine Wirksamkeit, wie IV, 15 andeutet, ebensogut jenseit des Jordans in die heidnische Galiläa, vermuthlich die Dekapolis, als über das eigentliche Galiläa oder den Wohnsitz der alten Stämme Sebulon und Naphthalim erstrecken. Damit würden wir dann aber allerdings nicht nach dem südlicher gelegenen Chan Minie, sondern in die Nähe von Tell Hum gelangen, welches nur etwa eine Meile von der Jordanmündung entfernt ist und ebenfalls von Anderen für das alte Kapernaum gehalten wird. Daß hier in der Nähe nur Anhöhen und keine eigentlichen Berge zu finden sind, scheint uns nicht dagegen zu sprechen, da für die Bewohner eines Ortes eine naheliegende Anhöhe schon leicht als Berg erscheint und auch als solcher bezeichnet wird.

Denken wir uns also getrost eine solche Anhöhe in der Nähe der Jordanmündung als den Ort, wo die Bergpredigt Jesu abgehalten worden sei, so haben wir für unsere Phantasie einen bestimmten Anhaltspunkt. Aber was haben wir kritisch damit gewonnen? Vorläufig nichts. Denn die kritische Frage, welche wir zu beantworten haben, lautet: War es eigentlich nur Zufall, oder wohlüberlegte Absicht, daß Jesus, als er diese Rede halten wollte, auf den Berg hinaufstieg? Hören wir die Ausleger, insbesondere die erbaulichen, dann wissen sie das Passende dieser Localität treffend hervorzuheben, und

besonders gern verweilen sie bei dem erhebenden Eindrucke, welchen von dieser Höhe herab die Umgegend und der glänzende Spiegel des Meeres gemacht habe. Wer könnte also wohl an der Absicht Jesu zweifeln, wenn er für diese bedeutsame Rede gerade diesen Platz sich auswählte, wo auch die Natur einen so mächtigen Eindruck auf seine Jünger machen mußte! Aber warum hat er denn diesen Berg nicht häufiger benutzt, wenn er Reden halten wollte? warum nahm er sonst jede beliebige Gelegenheit wahr und jeden beliebigen Ort, an welchem er sich gerade befand, nur daß er einmal XIII, 2, wie es scheint, um besser gesehen und gehört zu werden, in ein Schiff trat, während das Volk, welches ihm zuhörte, am Ufer stand? Oder sollten wir denken, daß ihn diese Absicht, besser gesehen und gehört zu werden, auch dieses Mal veranlaßt habe, den Berg zu besteigen? Wenn es ein kanzelartiger Felsen gewesen wäre, wo er sich hingestellt hätte, dann möchte diese Vermuthung richtig sein. Aber dann würde er sich bei seiner Rede gewiß nicht hingesetzt haben, wie er doch that, wobei ihm der Vortheil seines Standortes großentheils wieder verloren gehen mußte. Wenn wir aber weder diesen Grund, daß er besser gehört und gesehen werden wollte, noch auch den andern, daß die örtliche Umgebung einen mächtigen Eindruck auf seine Zuhörer machen sollte, als zutreffend ansehen können, so müssen wir noch erst nach einem anderen Grunde suchen, warum Jesus so absichtlich auf den Berg hinaufstieg, bevor er an das bereits um ihn versammelte Volk diese Rede richtete. Dieser Grund aber ist unzweifelhaft in der Absicht zu suchen, daß Jesus hier dem neuen Volke Gottes ein eben solches Gesetz verkündigen wollte, wie Moses es auf dem Berge Sinai empfangen und dem alten Bundesvolke verkündigt hatte. Als ein solches neues Gesetz für die Bürger des Himmelreichs erscheint ja offenbar die Bergpredigt nach Form und Inhalt. Entsprechend den zehn Geboten des mosaischen Gesetzes, beginnt sie mit den Seligpreisungen, um im weiteren Verlaufe das Verhältniß beider Gesetze zu einander weitläufig auseinander zu setzen und dann endlich wieder ebenso, wie das mosaische Gesetz, mit Verheißungen und Drohungen zu schließen, wenn diese auch, dem Charakter der neuen Gesetzgebung angemessen, mehr die Form von ernsten Warnungen und Ermahnungen annehmen.

Somit bedürfte es also eigentlich keines weiteren Beweises, daß Jesus hier als ein zweiter Moses auftreten wolle und eben deßhalb, um das auch äußerlich kund zu thun, diese Rede auf einem Berge

gehalten habe. Allein wenn es nun in Folge dessen zum wesentlichen Charakter der Rede hinzugehört, daß sie auf einem Berge gehalten worden ist, muß es da nicht im höchsten Grade auffallend erscheinen, daß Jesus nach dem Evangelisten Lucas diese Rede vielmehr in einer Ebene gehalten haben soll, nachdem er eigens deßhalb, um dieselbe zu halten, zuvor von dem Berge, auf welchem er die Nacht zugebracht hatte, herab gestiegen war? Denn wenn wir auch mit den harmonisierenden Auslegern annehmen wollten, daß diese Ebene ein tiefer liegendes Bergplateau gewesen sei, so würde doch kein Mensch, der bloß den Lucas vor Augen hätte, das errathen können. Auf alle Fälle träfe daher den Lucas der Vorwurf, daß er diesen bedeutungsvollen Zug, daß die Rede auf einem Berge gehalten worden sei, völlig verwischt habe. Das hat er aber auch nach unserer persönlichen Ueberzeugung wirklich beabsichtigt; denn Jesus in der Gestalt eines zweiten Moses würde nun und nimmermehr in den Rahmen des Lucasevangeliums hineinpassen. Wir glauben darüber kein Wort weiter verlieren zu brauchen, da der Paulinische Charakter des Lucasevangeliums, der das unmöglich machen würde, allgemein anerkannt ist.

Nun aber entsteht die weitere Frage: Hat Lucas damit einen Zug verwischt, durch welchen Jesus selbst seine Rede näher charakterisieren wollte, oder ist es vielmehr der Evangelist Matthäus, dessen Darstellung Lucas hat berichtigen oder widerlegen wollen? Wir zweifeln nicht daran, daß das Letztere der Fall sei, weil wir uns nicht denken können, daß er die Situation in einer so auffälligen Weise verändert hätte, wenn er wußte, daß sie nach der Absicht Jesu zum wesentlichen Charakter seiner Rede hinzugehörte. Wenn aber auch Lucas diese bei Matthäus so auffallend hervortretende Parallele zwischen Jesus und Moses nicht als richtig hat anerkennen wollen, wie sollen wir uns zu dieser Frage stellen? Ist, kurz gesagt, die Bergpredigt Jesu in dieser Form, wie sie bei Matthäus erscheint, ein Werk des Evangelisten, wobei ja freilich die einzelnen Aussprüche als sämmtlich von Jesu herrührend angenommen werden können, oder hat Jesus wirklich an diesem Orte und zu dieser Zeit seines messianischen Auftretens die ganze Rede genau in dieser Form gehalten? Wir enthalten uns, auf diese Frage eine bestimmte Antwort zu geben. Denn mit wie vielen Gründen man es auch wahrscheinlich machen kann, daß die Rede erst von dem Verfasser des ersten Evangeliums aus den aramäischen Logien des Matthäus zusammengestellt worden sei, die Möglichkeit bleibt doch immer bestehen, daß Jesus die Rede

genau in dieser Form und in dieser Situation gehalten habe. Denn es ist kaum denkbar, daß er seine Lehre immer nur in einzelnen Bruchstücken und bei einzelnen Gelegenheiten vorgetragen und nicht wenigstens einmal auch die Summe derselben im Zusammenhange seinen Jüngern vorgetragen haben sollte. Auch darüber, zu welcher Zeit seines messianischen Auftretens er das gethan haben werde, läßt sich a priori mit Bestimmtheit nichts aussagen. Wir enthalten uns aber auch deßhalb, diese Streitfrage weiter zu erörtern, weil es uns für das Verständniß der Bergpredigt ohne Bedeutung zu sein scheint, ob Jesus dieselbe zu dieser Zeit und an diesem Orte wirklich in dieser Form gehalten habe, oder ob dieselbe erst von Matthäus aus zerstreuten einzelnen Aussprüchen Jesu zusammengestellt nnd in diese Form gebracht worden sei. Denn wenn wir auch das Letztere annehmen, so kann doch Matthäus hier nur solche Aussprüche zusammengestellt haben, welche genau in die Situation hineinpassen, in welcher er Jesum hier reden läßt, also in die Situation des Gesetzgebers, welcher als ein zweiter Moses dem neuen Volke Gottes das Gesetz des Himmelreichs verkündigt.

Aber ist es nicht, wenn wir von der Form und dem Inhalte der Rede vorläufig absehen, doch vielleicht ein etwas leichtfertiger Schluß, allein aus dem Umstande, daß die Rede auf einem Berge gehalten worden sei, dieselbe als eine Parallele zur mosaischen Gesetzgebung aufzufassen? Hier müssen wir nun allerdings den Evangelisten Matthäus etwas näher darauf ansehen, ob nicht noch andere Umstände vorhanden seien, aus denen wir schließen können, daß er uns Jesum in dem Augenblicke, wo er diese Rede hielt, als das Gegenbild des Moses vor Augen führen wolle. Was dies aber anbetrifft, so haben wir in unserem „Leben Jesu nach der Darstellung des Matthäus“ bereits nachgewiesen, wie sehr die ganze Darstellung des ersten Evangelisten von dem Gedanken beherrscht wird, daß in dem Lebensgange Jesu die Geschichte des Volkes Israel sich wiederspiegele. Denn wenn bei Matthäus der Ausdruck: „dies geschah aber, damit erfüllet würde, was gesagt ist von dem Propheten“ immer wiederkehrt, so will er damit keineswegs nur auf einzelne prophetische Aussprüche hinweisen, welche in der Lebensgeschichte Jesu sich erfüllt haben, sondern die hervorragenden einzelnen Persönlichkeiten und Thatsachen der israelitischen Geschichte sind ihm ebenso wie dem Apostel Paulus Typen, in welchen die Lebensschicksale Jesu vorgebildet worden sind. Wenigstens bis zur Bergpredigt ergiebt sich

diese Parallele Zug um Zug. Beginnt doch das Leben Jesu mit seiner jungfräulichen Geburt genau in derselben wunderbaren Weise, wie das Dasein des israelitischen Volkes erst durch die wunderbare Geburt Isaaks ermöglicht wurde. Der nächste bedeutungsvolle Wendepunkt in der Geschichte Israels, die Uebersiedelung Jakobs und seiner Söhne nach Aegypten, findet ihr unverkennbares Gegenbild in der Flucht der Eltern Jesu mit ihrem neugeborenen Kinde nach Aegypten, was ja auch von dem Evangelisten direkt ausgesprochen wird durch Anführung des prophetischen Spruches Hos. XI, 1, welcher von dem Aufenthalte der Israeliten in Aegypten im Allgemeinen handelt, während II, 20 ein Satz sich findet, welcher geradezu aus exod. IV, 19 entlehnt ist und sich dort direkt auf Moses bezieht. Daraus ergiebt sich aber weiter, daß der Verfasser des Matthäusevangeliums in dem bethlehemitischen Kindermorde des Herodes ein Abbild der Ermordung der jungen Israeliten durch den ägyptischen König gesehen hat, welchem hier Moses und dort Jesus unter dem Schutze Gottes glücklich entgehen. Auch der II, 18 angeführte Ausspruch des Jeremia: „Rahel beweinte ihre Kinder und wollte sich nicht trösten lassen“ weist deutlich auf jene alten israelitischen Mütter hin, welche in Aegypten um ihre hingemordeten Kinder weinten. Bei dieser unverkennbaren Absicht des Evangelisten, den Aufenthalt des Jesuskindes in Aegypten als das Gegenbild zu dem Aufenthalte des israelitischen Volkes daselbst darzustellen, mag nur nebenbei noch auf die Traumgesichte Josephs und die morgenländischen Sterndeuter hingewiesen werden, in welchen sich die Traumgesichte jenes alten Joseph und des ägyptischen Königs ebenso wiederspiegeln, wie in den Geschenken der Magier die reichen Ehrengaben, mit welchen der alte Joseph durch den ägyptischen König überhäuft wurde. War aber schon durch den Wortlaut von II, 20 Moses in ein gegenbildliches Verhältniß zu Jesu gesetzt worden, so entwickelt sich von jetzt an die Lebensgeschichte Jesu vollkommen parallel der Geschichte des israelitischen Volkes, wie es unter der Anführung Mosis seinen Auszug aus Aegypten bewerkstelligte, um das Land der Verheißung in Besitz zu nehmen. Denn wenn es uns auch als gewaltsam erscheinen mag, in der Taufe Jesu, welche nun III, 1—17 folgt, ein Gegenbild zu dem Durchgange Israels durch das Schilfmeer sehen zu wollen, so konnte doch der Evangelist Matthäus es vielmehr als selbstverständlich ansehen, nachdem ihm der Apostel Paulus 1. Cor. X darin bereits voraufgegangen war, den Durchgang Israels durch das Meer als eine typische Taufe zu be-

zeichnen. — Wenn dann weiter IV, 1—11 die Versuchung Jesu in der Wüste erzählt wird, so ergiebt sich dieselbe nicht nur sachlich von selbst als ein Gegenbild zu der Wanderung Israels durch die Wüste mit ihren immer wiederkehrenden Versuchungen zum Abfall von Gott, sondern die 40 Jahre finden sich hier auch ausdrücklich in den 40 Tagen wieder und außerdem sind ja auch alle Antworten, welche Jesus dem Versucher giebt, wörtlich aus dem Deuteronomium entlehnt, wo sie sich ebenfalls auf die Versuchungen beziehen, welche an das Volk Israel in der Wüste herantraten. Man müßte also geradezu blind sein, wenn man nicht sehen wollte, daß Matthäus die Versuchung Jesu absichtlich als ein Gegenbild zu der Wanderung Israels durch die Wüste darstellen wolle.

Nun würde aber die Geschichte Israels vom Auszuge aus Aegypten bis zur Ankunft im Lande Kanaan geradezu ihres wesentlichsten Inhaltes entleert sein, wenn man die mosaische Gesetzgebung aus derselben herausstriche. Daraus aber folgt mit Nothwendigkeit, daß, wenn Matthäus die Lebensgeschichte Jesu als das Spiegelbild der Geschichte des israelitischen Volkes auffaßte, er in derselben auch das Gegenbild zu der mosaischen Gesetzgebung wiedergefunden haben muß. Die mosaische Gesetzgebung hat aber eine doppelte Stellung, sofern sie mit ihrer ersten Promulgation am Sinai ganz in den Anfang, mit ihrer deuteronomischen Wiederholung aber ganz an das Ende jener 40 Jahre gerückt ist. Hier in der Lebensgeschichte Jesu konnte aber naturgemäß das Gegenbild zu der mosaischen Gesetzgebung erst auf die Versuchungsgeschichte folgen, und das Einzige, was wir noch zu untersuchen haben, ist nur dies, ob in den letzten Versen des vierten Capitels die Situation so ausgemalt wird, daß wir ohne Zwang dabei an den Moment denken können, in welchem Moses sich anschickte, dem Volke Israel sein Gesetz zu verkündigen. Die Hauptfrage wird dabei sein, ob die Leute, an welche diese Rede gerichtet werden soll, mit einiger Wahrscheinlichkeit als die Vertreter des ganzen israelitischen Volkes angesehen werden können. Denn wenn Jesus seine sonstigen Reden auch je nach den Umständen an einen größeren oder kleineren Kreis von Zuhörern richtete, diese Rede, wenn sie die Bedeutung einer der sinaitischen ähnlichen Gesetzgebung haben sollte, mußte auch an das gesammte Volk gerichtet werden, oder, da das nicht möglich war, wenigstens an einen solchen Haufen Volkes, der als der Repräsentant des gesammten Volkes angesehen werden konnte. Wie aber wollte Jesus gleich im Anfange seiner messianischen Wirk-

samkeit einen solchen Haufen Volkes, der diesen Zweck erfüllte, zusammenbringen? Nun lese man jedoch nur unbefangenen Auges die letzten zwölf Verse des vierten Capitels, welche von der Versuchungsgeschichte zur Bergpredigt überleiten, und man wird sofort zugeben, daß es dem Evangelisten nur darum zu thun gewesen ist, möglichst rasch außer den ersten Jüngern einen so großen Haufen Volkes zu Jesu Füßen zu versammeln, daß er an denselben diese seine erste große Rede halten konnte. Sieht man dann aber ferner, daß von diesem Haufen Volkes IV, 25 gesagt wird, daß derselbe aus Galiläa, aus den zehn Städten, von Jerusalem, aus dem jüdischen Lande und von jenseit des Jordans zusammengeströmt sei, dann fehlt ja allerdings auch kein Theil des jüdischen Landes mehr, der nicht in diesem Haufen Volkes, welcher gerade in diesem Augenblicke um Jesum versammelt war, vertreten gewesen wäre.

Somit glauben wir aus dem Pragmatismus des ersten Evangeliums unwiderleglich dargethan zu haben, daß der Verfasser uns Jesum hier durchaus als das Gegenbild Mosis vor Augen führen will, und zwar mit dem Schlusse des vierten Kapitels genau in dem Moment, wo Alles darauf vorbereitet ist, daß nun das neue Gesetz für die Bürger des Himmelreichs verkündigt werden könne. So sehr aber auch aus dem Allen hervorgeht, daß nach der Absicht des Evangelisten die Bergpredigt als ein Gegenbild der Thora erscheinen solle, ebenso bestimmt verwahren wir uns doch dagegen, als wenn wir daraus schließen wollten, daß die Bergpredigt in ihrer Komposition nur als ein Werk des Evangelisten angesehen werden könne, oder daß wenigstens Zeit und Ort der Bergpredigt auf Rechnung des Evangelisten gesetzt werden müsse. Denn sachlich ist durchaus kein Grund vorhanden, durch welchen es unwahrscheinlich gemacht werden könnte, daß die Rede in dieser Form, zu dieser Zeit und an diesem Orte wirklich von Jesu gehalten worden sei. Sagt doch auch Matthäus nichts darüber, wie lange es gedauert habe, daß Jesus im galiläischen Lande umhergewandert sei, in den Schulen gelehrt, das Evangelium vom Reich gepredigt und allerlei Seuche und Krankheit im Volk geheilt habe. Die Zeit dieser Wirksamkeit Jesu können wir uns lang genug denken, denn in das allererste messianische Auftreten Jesu würde die Bergpredigt allerdings nicht hineingepaßt haben. Matthäus eilt nur möglichst rasch darüber hinweg, um seinem Zweck entsprechend die Bergpredigt nahe an die Versuchungsgeschichte heranzurücken, gleichwie die mosaische Gesetzgebung in unmittel-

barer Verbindung mit der vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste steht.

Die im Anfange des fünften Capitels der Bergpredigt unmittelbar vorangehenden Worte lauten folgendermaßen: „Als er aber die Haufen (des Volkes) sah, ging er auf den Berg, und nachdem er sich gesetzt hatte, kamen seine Jünger zu ihm heran. Und seinen Mund öffnend, lehrte er sie und sprach.“ Wollten wir uns hier nun die Situation genau nach exod. XIX vorstellen, so müßten wir annehmen, daß die Volkshaufen unterhalb des Berges sich gelagert hätten, während Jesus selbst nur in Begleitung seiner Jünger auf den Berg hinaufgegangen wäre, gleichwie Moses anfangs nur den Aaron und später auch noch den Nadab, Abihu und die siebenzig Aeltesten, sonst aber Niemand auf den Berg mitnehmen durfte. Allein dem widerspricht VII, 28, wo es heißt, daß sich die Haufen, und nicht bloß seine Jünger, über seine Lehre entsetzt hätten. Wir müssen uns also denken, daß die ganze Menge des Volkes mit auf den Berg hinaufgegangen war, während allerdings nur seine Jünger sich unmittelbar um ihn herumgelagert hatten.

Was aber noch den Wortlaut des griechischen Textes anbetrifft, so ist nicht zu übersehen, daß sich das *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος* bei Matthäus in allen denjenigen Stellen der LXX wiederfindet, in welchen das Hinaufsteigen des Moses auf den Berg erzählt wird. Vgl. exod. XIX, 3: *καὶ Μωϋσῆς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ*, v. 20: *καὶ ἐκάλεσε κύριος Μωϋσῆν ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους, καὶ ἀνέβη Μωϋσῆς*, XXIV, 9: *καὶ ἀνέβη Μωϋσῆς καὶ Ἀαρὼν κ. τ. λ.* Insbesondere ist auch noch die Stelle XXIV, 13 zu beachten, wo Moses und Josua (griechisch: Jesus) gemeinschaftlich auf den Berg steigen: *καὶ ἀναστὰς Μωϋσῆς καὶ Ἰησοῦς ὁ παρεστηκῶς αὐτῷ ἀνέβησαν εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ*. In allen diesen Stellen heißt es ebenfalls ohne nähere Bezeichnung *τὸ ὄρος* oder *τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ*. Deßhalb brauchte auch Matthäus den Berg nicht näher zu bezeichnen, auf welchem Jesus das neue Gesetz verkündigt hatte, weil dieser schon dadurch allein zu einem zweiten Berge Gottes gemacht worden war.

Wenn nun aber aus der Situation der Bergpredigt unzweifelhaft hervorgeht, daß dieselbe eine Parallele zur mosaischen Gesetzgebung bilden sollte, so läßt sich gewiß im Voraus vermuthen, daß auch der Inhalt der Bergpredigt mehr oder weniger mit dem In-

halte der mosaischen Gesetzgebung übereinstimmen werde. Wie diese außer dem Sittengesetz und der Ordnung des Gottesdienstes auch noch das Strafgesetz und allerhand Bestimmungen über bürgerliche Rechtsverhältnisse, insbesondere das Eigenthumsrecht, enthält, so wird auch die Bergpredigt von denselben Gegenständen handeln müssen, wenn anders in derselben das Gegenbild der Thora wiedergefunden werden soll. Und in der That handelt auch die Bergpredigt in vier Abschnitten: 1. von der sittlichen Vollkommenheit V, 3—48; 2. von der Frömmigkeit VI, 1—18; 3. von dem höchsten Gute VI, 19—34, und 4. von dem Gerichte der Bürger des Himmelreichs VII, 1—12, woran sich dann noch VII, 13—27 ernste Warnungen und Ermahnungen zur treuen Befolgung dieses neuen Gesetzes anschließen. — Die Richtigkeit dieser vorläufigen Analyse des Inhaltes der Bergpredigt wird sich aber bei der Betrachtung der einzelnen Abschnitte ergeben, wobei sich auch herausstellen wird, daß sehr viele einzelne Aussprüche erst unter dem Gesichtspunkte dieser Kategorieen ihre befriedigende Erklärung finden, was sich insbesondere bei dem vierten Abschnitte zeigen wird.

I. Von der sittlichen Vollkommenheit der Bürger des Himmelreichs.

Matth. V, 3—48.

Als die Jünger Matth. XVIII, 1 Jesum fragen, wer der Größeste im Himmelreich sei, da ruft er ein Kind und stellt es in ihre Mitte, indem er spricht: „Wahrlich, ich sage euch, es sei denn, daß ihr euch umkehret und werdet wie die Kinder, sonst werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ Damit will er aber das Kind nicht etwa als ein Bild der Unschuld, sondern der bewußten Schwachheit hinstellen. Denn „wer sich selbst erniedrigt, wie dies Kind, der ist der Größeste im Himmelreich,“ d. h. wer zur sittlichen Vollkommenheit eines Bürgers des Himmelreichs gelangen will, der muß zuvor zum vollen Bewußtsein seiner sittlichen Schwachheit und Gebrechlichkeit gekommen sein. Von diesem Bewußtsein muß alles Streben nach sittlicher Vollkommenheit ausgehen und deßhalb wendet sich auch Jesus gerade an diese, in dem Bewußtsein ihrer Unvollkommenheit und Schwachheit elenden und unglücklichen Menschen, indem er Matth. XI, 28—30 ausruft: „Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen; denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.“ Allen Menschen also, die sich mühselig und beladen fühlen, verspricht Jesus, daß sie durch ihn Ruhe finden sollen für ihre Seelen, aber nicht dadurch, daß er ihnen ihre Last unmittelbar abnimmt, sondern indem sie von ihm lernen, dieselbe mit Sanftmuth und Demuth zu ertragen. Denn dadurch werden sie so stark im Geiste werden, daß sie den Druck ihrer Last gar nicht mehr empfinden, sondern sich vielmehr vollkommen frei davon fühlen. In den Seligpreisungen der Bergpredigt wird nun dieser Weg der Erlösung aller mühseligen und beladenen Menschen klar und deutlich

beschrieben. Die Bande, welche sie fesseln, und unter deren hartem Drucke sie seufzend einhergehen, werden hier eins nach dem anderen vorgeführt, und es wird ihnen gesagt, wie sie sich derselbigen entledigen können, oder vielmehr, wie sie mitten unter dem Drucke dieser Bande im Geiste vollkommen frei von ihnen werden können.

Wenn wir aber den Ursachen nachgehen, durch welche aller Jammer und alles Elend für die Menschen hervorgerufen wird, so finden wir dieselben bald in den irdischen Gütern, bald in den sinnlichen Trieben, bald in der menschlichen Gemeinschaft und bald in den Schlägen des Schicksals. Von diesen vier Mächten ist der natürliche Mensch vollkommen abhängig. Die irdischen Güter müssen ihm Nahrung, Kleidung und Obdach verschaffen. Die sinnlichen Triebe müssen ihn anreizen, für die Erhaltung seines persönlichen Lebens, sowie auch seines ganzen Geschlechts Sorge zu tragen. Ohne den Beistand der übrigen Menschen würde der einzelne Mensch vollkommen hülflos sein. Das Schicksal endlich ist es, von welchem sein ganzes Dasein, Gesundheit oder Krankheit, Leben oder Tod, abhängig ist. Diese Mächte haben es vollständig in ihrer Hand, den Menschen bald mit ihrer Gunst zu überschütten und dadurch glücklich zu machen, und bald wieder durch Entziehung ihrer Gunst in Jammer und Elend hinabzustoßen. Nun liegt aber das wahre Elend nicht darin, daß der Mensch von diesen Mächten Böses erdulden muß, Armuth und Noth, Hunger und Durst, Beleidigung und Verfolgung, Krankheit und Tod, sondern daß er als selbstbewußtes geistiges Wesen widerstandslos das Joch dieser gebieterischen Mächte tragen muß. Als natürlicher Mensch sieht er das Ziel seiner Wünsche erfüllt, wenn diese Mächte ihn gleichsam zum Lohn für seinen Sklavendienst an ihrem reichbesetzten Tische schwelgen lassen, wenn er bei ungestörter Gesundheit, von seinen Mitmenschen geehrt und unterstützt, seine sinnlichen Gelüste befriedigen und Alles, was sein Herz sich wünscht, erlangen kann. Hingegen als selbstbewußter, geistiger Mensch fühlt er das Entwürdigende und Schmachvolle einer Knechtschaft, in welcher er nach dem flüchtigen Rausche eines Glückes schmachtet, welches ihm schon im nächsten Augenblicke wieder genommen werden kann, um einem desto trostloseren Elende der Entbehrung Platz zu machen. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß die Sehnsucht nach der Erlösung aus dieser unwürdigen Knechtschaft nicht während des Rausches des Glückes, sondern erst dann in dem Geiste des Menschen erwachen wird, wenn er sich krank, verlassen, arm und elend fühlt. „Die Ge-

sunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken," und darum wendet sich Jesus auch an diese Letzteren, damit sie von ihm lernen, das Joch der Knechtschaft, unter welchem sie seufzend einhergehen, von sich abzuschütteln. Und zwar zeigt Jesus in den Seligpreisungen, daß die Erlösung von dieser Knechtschaft dadurch bewirkt wird, daß der Mensch zuerst auf dem Wege der Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung seinen Geist dem unwiderstehlichen Zwange dieser gebieterischen Mächte, von welchen sein ganzes natürliches Dasein abhängt, entzieht, um alsdann als sittlich freier Mensch dieselben seinem eigenen Willen zu unterwerfen und seinen Zwecken dienstbar zu machen.

Die Seligpreisungen bestehen aus zwei Abschnitten, entsprechend den zwei Tafeln des mosaischen Gesetzes, welche die zehn Gebote enthielten. Zu jeder einzelnen Seligpreisung auf dem einen Abschnitte gehört eine entsprechende auf dem anderen Abschnitte. Doch befinden sich aller Wahrscheinlichkeit nach die Seligpreisungen auf dem ersten Abschnitte nicht mehr in der ursprünglichen Ordnung, wie denn auch die alten Handschriften in dieser Beziehung nicht mit einander übereinstimmen, indem mehrere derselben die zweite und die dritte Seligpreisung umstellen. Diese Reihenfolge ergiebt sich aber auch, wenn wir die zweite und die vierte Seligpreisung mit einander vertauschen, wodurch außerdem der Parallelismus beider Abschnitte vollständig hergestellt wird. Auf dem ersten Abschnitte erscheinen alsdann nach einander die irdischen Güter, die sinnlichen Triebe, die menschliche Gemeinschaft und das Schicksal als diejenigen Mächte, die den Menschen mit Verderben bedrohen, und gegen welche er sich deßhalb mit der Kraft der sittlichen Freiheit wappnen muß. Auf dem zweiten Abschnitte dagegen sehen wir, wie dieselbigen Mächte, in den Dienst des sittlich freien Menschen gestellt, ihm unmittelbar zur Erlangung der Seligkeit des Himmelreichs verhelfen müssen. Mit dem Panzer der Genügsamkeit muß er sich wappnen gegen die Lockungen der irdischen Güter, mit dem Panzer der Selbstbeherrschung gegen die sinnlichen Triebe, mit dem Panzer der Sanftmuth gegen die feindlichen Angriffe anderer Menschen und mit dem Doppelpanzer der Geduld und des Gottvertrauens gegen die Schläge des Schicksals. Ist er aber durch die Kraft des sittlich freien Geistes nur erst Herr geworden über diese Mächte, dann stellen sie sich auch selbst in seinen Dienst. Als ein Herr über die irdischen Güter benutzt er dieselben, um an seinen hülfsbedürftigen Mitmenschen Werke der Barmherzigkeit

zu vollbringen. Im freudigen Bewußtsein des errungenen Sieges über die sinnlichen Lüste schaut er reinen Herzens zu Gott empor. Mitten in dem Kampfe und Streite der menschlichen Gesellschaft erwirbt er sich, Frieden stiftend, den Preis der Kindschaft Gottes. Endlich aber müssen auch die Schläge des Schicksals, indem er sie mit freiwilliger Aufopferung um des Gewissens willen erduldet, die Pforten des Himmelreichs vor ihm aufthun.

Das ist der genau gegliederte Inhalt der Seligpreisungen, welche das ganze Gebiet des sittlichen Lebens umfassen, wie es von den Bürgern des Himmelreichs geführt werden soll. Nun aber kommt es darauf an, daß wir die Richtigkeit dieser unserer Auffassung an den einzelnen Aussprüchen nachweisen. Denn daß diese, jeder für sich allein betrachtet, auch noch ganz andere Deutungen zulassen, beweisen die mannichfaltig verschiedenen Auslegungen derer, die seit dem Anfange der christlichen Kirche bis auf den heutigen Tag diesen kostbaren Schatz zu heben versucht haben.

Bevor wir jedoch an die Betrachtung der einzelnen Seligpreisungen gehen, wollen wir uns noch in der Kürze darnach umsehen, wie von anderen Auslegern der Zusammenhang der einzelnen Seligpreisungen unter einander bestimmt wird. Denn wenn überhaupt kein leitender Grundgedanke angenommen wird, dann ist bei der Kürze und Allgemeinheit des Ausdrucks die Erklärung der meisten Seligpreisungen der Willkür der Ausleger völlig preisgegeben. Nun suchen aber auch in der That die meisten Ausleger diesen Zusammenhang der einzelnen Seligpreisungen unter einander aufzufinden und festzustellen, und wollen wir von den uns bekannt gewordenen Auslegungen nur einige herausgreifen, um den principiellen Gegensatz unserer Auffassung dadurch in ein helleres Licht zu stellen.

Tholuck in der zweiten Auflage seines Werkes über die Bergrede Christi sagt S. 58: „Die Aussprüche Christi stellen in genauer Folge die Entwickelung des geistlichen Lebens dar. Der erste Anfang ist das Bewußtsein der inneren Armuth, des Bedürfnisses des Geistes; daraus geht hervor der Schmerz des Schuldbewußtseins und der Unvollkommenheit; daraus die Gesinnung einer sanftmüthigen Demuth und das Verlangen nach Gerechtigkeit. In dem Maße, als dieses Verlangen befriedigt ist und dem Menschen die Vergebung zu Theil geworden, erwacht die erbarmende Liebe gegen Andere, er wird rein von seiner Sünde und bestrebt sich, den Frieden, den er selbst errungen, auch Anderen mitzutheilen. Aber die Welt versteht

dieses sein Streben nicht, darum fügt Christus hinzu, daß jene Friedfertigen um der Gerechtigkeit des Himmelreichs und um seiner selbst willen von der Welt würden verkannt und verschmäht werden." — So bestechend dieses Darlegung des inneren Zusammenhangs der einzelnen Seligpreisungen aber auch auf den ersten Blick ist, so läßt sich dieselbe bei näherer Betrachtung doch nicht festhalten, und deßhalb hat Tholuck sie auch wohl selbst später wieder aufgegeben. Denn in der 5. Aufl. seines Werkes S. 48 sagt er nur ganz allgemein: „Die acht Makarismen enthalten eine ethische Stufenfolge; die ersten drei haben einen negativen Charakter, sie sprechen aus, welches Verlangen zu den unerläßlichen Bedingungen der Theilnahme am Gottesreiche gehört, die folgenden drei einen positiven Charakter, sie geben an, welche Eigenschaften die Reichsgenossenschaft voraussetzt. Die achte stellt dar, wie die Welt gegen solche Reichsgenossen sich verhalten werde." Die Zahl stimmt nicht, $3 + 3 + 1 = 8$. Vielleicht hat die Sanftmuth, die doch keinen negativ verlangenden Charakter an sich trägt, ihm einen Strich durch die Rechnung gemacht. Oder sollte ein Druckfehler vorliegen, und hat er mit Ewald, der überhaupt nur sieben Seligpreisungen annimmt, wohl der heiligen Zahl wegen, drei leidende und vier thätige Eigenschaften zählen wollen? Doch damit ist der innere Zusammenhang bereits aufgegeben; denn das ist eine bloße Classification nach einem zufälligen Eintheilungsgrunde, wobei man gar nicht einsieht, warum nicht statt 7, oder 8, oder 9, oder 10 Makarismen (denn soviel zählt Delitzsch in seinen „Neuen Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien" S. 76, indem er, um eine vollständige Parallele zu den zehn Geboten zu gewinnen, auch noch V. 12 als Makarismus auffaßt) eine noch größere Anzahl angeführt werde. Wir würden daher viel lieber zu der Darlegung Tholucks in der 2. Aufl. zurückkehren, wenn sich nur nicht bei genauerer Betrachtung die von ihm angegebene Entwickelung des geistlichen Lebens als psychologisch unhaltbar herausstellte und außerdem verschiedenen einzelnen Aussprüchen eine Bedeutung untergelegt würde, die sich bei näherer Betrachtung nicht rechtfertigen läßt.

Von derselben Voraussetzung ausgehend, daß in den Seligpreisungen eine fortschreitende Stufenfolge des sittlichen Lebens, welches zur Gotteskindschaft führt, enthalten sei, sagt der ungenannte Verfasser einer 1881 bei Bertelsmann in Gütersloh erschienenen Schrift über die Bergpredigt: (Die Seligpreisungen) „führen uns a) in der

Periode der Entstehung (des christlichen Lebens) 1. von der geistlichen Armuth, d. h. von der Erkenntniß, von dem Bewußtsein der Sünde, 2. von dem Leidtragen, d. h. von dem schmerzlichen Gefühle der Sünde, b) in der Periode des Wachsthums 1. durch die Sanftmuth, d. h. die gehorsame Empfänglichkeit, die willige Hinnahme des Trostes, 2. durch das Hungern und Dürsten, d. h. das lebhaft gewordene, aufrichtige Verlangen nach Gerechtigkeit, c) in der Periode der Vollendung 1. nach außen zur Barmherzigkeit, zur praktischen Bethätigung des Mitleids unserer Seele, 2. nach innen zur Herzensreinigung, d) endlich in der Periode der Bewährung 1. zur aktiven Mitarbeit im Reiche Gottes, zur Friedfertigkeit, zur Bereitwilligkeit, Frieden zu stiften, 2. zum passiven Leidensgehorsam, zum Leiden um Christi und seiner Gerechtigkeit willen." — Hierzu wollen wir nur bemerken, daß dem Begriffe der Sanftmuth, um durch dieselbe den Fortschritt der Entwickelung nicht zu unterbrechen, eine ganz unzulässige Deutung gegeben wird. Wenn dagegen Grüllich „Zur unterrichtlichen Behandlung der Bergpredigt, 1887" S. 6 sagt, Jesus wolle uns zeigen, „wie wir Kinder des Reichs werden, und wie wir uns auf den einzelnen Stufen gegenüber unseren Mitmenschen bewähren sollen," so erkennt er damit an, daß nicht jede folgende Seligpreisung nothwendig einen sittlichen Fortschritt gegen die nächst vorhergehende bezeichne. In der ersten sieht er zwar auch die Erkenntniß der Sünde, in der zweiten das Herzeleid über die Sünde und in der vierten die Sehnsucht nach Sündenvergebung, so daß hier eine regelmäßige Stufenfolge stattfindet. Aber die Sanftmuth in der dritten Seligpreisung faßt er, um sie hier einigermaßen als passend erscheinen zu lassen, im Wesentlichen als die Eigenschaft dessen auf, der über die Fehltritte Anderer nicht lieblos urtheilt, ohne jedoch zu verkenneu, daß man unter einem Sanftmüthigen zunächst denjenigen verstehen müsse, der das ihm zugefügte Unrecht geduldig erträgt. Hält man nun aber diese allein zulässige Bedeutung fest, dann wird durch die dritte Seligpreisung die stufenweise fortschreitende Entwickelung des sittlichen Lebens in einer Weise unterbrochen, daß diese ganze angebliche Stufenleiter des sittlichen Lebens damit auch als eine falsche Voraussetzung erscheint. Die dogmatischen Voraussetzungen der Ausleger haben diese eben von vorn herein auf eine falsche Fährte gebracht, indem sie den Schrei nach Erlösung, der allerdings aus den Seligpreisungen deutlich genug hervorschallt, nur von dem Verlangen nach Erlösung von der Sünde verstehen zu

müssen glaubten. Daher denn auch die durchaus willkürliche Beziehung der beiden ersten Seligpreisungen nach der gewöhnlichen Ordnung auf die Sünde, während sie doch bei unbefangener Betrachtung ganz anders verstanden werden müssen.

Ferner aber übersehen diejenigen, welche in den Seligpreisungen einen stufenweisen Fortschritt des sittlichen Lebens sehen wollen, vollständig, daß dem doch auch die Verheißungen entsprechen müßten. Nur Einer, Menken, erkennt dies an, und obgleich er augenscheinlich nicht im Stande ist, in den Worten Jesu diesen allmählichen Fortschritt der verheißenen Seligkeit nachzuweisen, so beharrt er doch entschieden auf seiner Behauptung, daß derselbe vorhanden sei. „Es ist doch“, sagt er in seinen Betrachtungen über das Evangelium Matthäi, Bremen 1858, S. 130, „nicht möglich, daß ein Mensch, der auf Erden nicht weiter gekommen ist, als zur Erkenntniß seiner geistlichen Armuth und zu einer heilsamen Traurigkeit über seine ehemaligen Verirrungen und Versäumnisse, wenn er in dieser Beschaffenheit in die andere Welt hinübergeht, so selig sein kann, wie der, der hienieden treuer und fleißiger war, der im Glauben vieles überwunden und erlangt hat, der hier durch die Fülle der Gnade und der Gabe zur Gerechtigkeit, die er empfing, reines Herzens geworden ist.“ — Nun aber, uns das so viel deutlicher zu lehren, das um so unwidersprechlicher darzuthun, redet der Herr Jesus nicht so allgemein, sondern setzet zu jeder besonderen Beschaffenheit, die er nennt, eine besondere, derselben zukommende Seligkeit. Den Armen an Geist verheißt er: das Himmelreich ist ihr! d. h. sie qualificiren sich für das Himmelreich, und aus dem Himmelreiche, wo ein solcher Reichthum an Geist, an göttlichem Lichte und göttlicher Kraft vorhanden ist, kann ihrer Armuth abgeholfen werden nach dem Maße ihres Bittens, Suchens und Anklopfens. Denen, die Leid tragen, sagt er: sie sollen getröstet werden! Aber denen, die sanftmüthig sind, verheißt er etwas ganz Anderes; und wieder etwas ganz Anderes und viel Höheres denen, die reines Herzens geworden sind. Wenn nun Einer, ohne Verstand und Wahrheit und ohne sich vor den Worten des Herrn zu fürchten, das Alles durch einander werfen, ohne allen Unterschied vermischen und sagen wollte: „Die geistlich Armen und die Leittragenden“, die Christen im allerersten Anfange des Christenthums, bei ihrer ersten Bekehrung zu Gott, wenn sie in dieser Beschaffenheit in die andere Welt gehen, sind selig, „denn sie werden Gott schauen!“ — das wäre ja eine Lüge, ein lügenhaftes Gedicht; so hat ja der Augen-

zeuge von himmlischen Dingen, der Herr vom Himmel, der Seligmacher, nicht geredet; der hat ja deutlich so geredet, daß wir erkennen sollen, zu einer jeden besonderen Seligkeit werde eine eigene Beschaffenheit erfordert, und wer die nicht erlangt habe, der könne einer solchen Seligkeit auch nicht theilhaftig werden, wenn er gleich allerdings bei weniger Glauben, bei weniger Heiligung, in geringerem Maße selig sein könne." — Diese ganze Rede ist ein offenbarer Beweis, zu welchen Thorheiten der Auslegung man gelangen kann, wenn man in einem biblischen Abschnitte seine dogmatischen Vorurtheile à tout prix bestätigt finden will. Tholuck sagt daher mit Recht, daß die Differenz der einzelnen Verheißungen nur eine rhetorische sei. „Sie entsprechen formell dem, was begehrt oder besessen wird, eine jede von ihnen umfaßt aber die Gesammtheit der Güter, wie denn auch V. 10 die Verheißung der *βασιλεία*, welche schon V. 3 enthielt, nur mit einer Wendung des Begriffs wiederholt. Aug.: Unum praemium, quod est regnum coelorum, pro his gradibus varie nominatur. Ja, auch der Fortschritt der selig gepriesenen Eigenschaften darf nicht abstrakt auseinandergehalten, nicht in chronologischer Succession gefaßt werden (womit er also seine frühere Auffassung ausdrücklich zurücknimmt), indem vielmehr das von Origenes in Bezug auf diese Tugenden gebrauchte Bild gilt, daß diese verschiedenen Trauben des von dem himmlischen Vater in den Gläubigen gepflanzten Weinstocks sich nach einander ansetzen, und auch, wenn die letzte zur Reife gekommen ist, die erste noch stehen bleibt."

Da nun die vorstehend erwähnten Versuche, die einzelnen Seligpreisungen in einen festen Zusammenhang zu bringen, als mißlungen anzusehen sind, so bleibt uns jetzt nur übrig, die Richtigkeit unserer eigenen Auffassung an den einzelnen Seligpreisungen nachzuweisen. Wie unzulässig es übrigens ist, den Ausgangspunkt der Seligpreisungen in dem Sündenbewußtsein suchen zu wollen, geht schon daraus hervor, daß Jesus bei seinen Zuhörern eine richtige Erkenntniß der Sünde noch gar nicht voraussetzen konnte. Stand er doch jetzt erst im Begriff, ihnen das Gesetz zu geben, nach welchem sie leben, und dessen Uebertretung sie als Sünde ansehen sollten. Weil aber die Sittlichkeit, die er von ihnen verlangte, eine ganz andere war, als diejenige, welche im mosaischen Gesetze von ihnen verlangt wurde, so war auch die Sünde, vor welcher sie sich hüten sollten, mit einem ganz anderen Maßstabe zu messen, als mit dem Maßstabe des mosaischen Gesetzes. Vgl. V, 21 ff. Nein, nicht die Erkenntniß der

Sünde ist der Punkt, von welchem er ausgeht, sondern das Verlangen nach Erlösung, wie es sich ganz von selbst bei denjenigen einstellt, welche in dem natürlichen Leben auch unter der strengen Kontrole des mosaischen Gesetzes vergebens ihr Glück und ihren Frieden zu finden gesucht haben. Nur wenn wir diesen Unterschied fest im Auge behalten, werden wir zum richtigen Verständnisse der Bergpredigt gelangen.

V. 3. Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr.

Es ist erstaunlich, wie mannichfaltige Deutungen dieser Ausspruch zuläßt, zumal wenn man auf den griechischen Text zurückgeht. Denn wenn Luther geistlich arm übersetzt, so hat er angenommen, daß *τῷ πνεύματι* mit *πτωχοὶ* zu verbinden sei. Es ist jedoch auch zulässig, *τῷ πνεύματι* mit *μακάριοι* zu verbinden, was auch Einige deßhalb vorgezogen haben, weil in der Parallelstelle Luc. VI, 21 *πτωχοὶ* allein steht. Aber was heißt denn *μακάριοι τῷ πνεύματι*? Entweder: selig im Geiste, d. h. innerlich und nicht bloß äußerlich, wie die Reichen nach dem gewöhnlichen Urtheile der Welt selig gepriesen werden. Oder es kann heißen: selig am Geiste, womit dem Geiste der Armen die Seligkeit zugesprochen würde, weil sie in den Besitz des Himmelreichs gelangen sollen. Oder man könnte übersetzen: selig durch den Geist, wobei wieder entweder an den Geist Gottes zu denken wäre, welcher den Armen die Seligkeit verschafft, oder an den heiligen Geist als ein Besitzthum der Armen, welches sie selig macht. Oder endlich könnte man auch noch übersetzen: selig für den Geist, sofern die Armen für den Geist Gottes oder nach dem Urtheile des göttlichen Geistes selig gepriesen zu werden verdienen. Sprachlich ist keine von diesen Deutungen unzulässig, und man könnte es deßhalb dem Geschmack oder Gutdünken des Einzelnen überlassen, sich für die eine oder die andere zu erklären. Wir wollen aber nicht weiter darauf eingehen, weil der Parallelismus der übrigen Seligpreisungen, in welchen *τῷ πνεύματι* fehlt, uns zu verlangen scheint, daß auch hier *μακάριοι* für sich allein genommen und *τῷ πνεύματι* mit *πτωχοὶ* verbunden werde.

Verbinden wir nun aber *τῷ πνεύματι* und *πτωχοὶ* mit einander, so kann das wieder heißen: arm im Geiste, oder: am Geiste, oder:

durch den Geist, oder: für den Geist. Wir wollen die erste Uebersetzung, welche wir für die richtige halten, zuletzt besprechen. Der zweite Ausdruck arm am Geiste kann nur von geistiger Armuth verstanden werden. Es kann nicht heißen: arm an Geist, denn dann müßte der Genitiv τοῦ πνεύματος gebraucht sein. Auch wäre es undenkbar, daß Jesus diejenigen sollte selig gepriesen haben, denen das πνεῦμα fehlte. Und doch haben Etliche, und darunter Augustinus, Erasmus und Zwingli, es wirklich so aufgefaßt, indem sie das πνεῦμα im bösen Sinne als den Geist des Hochmuths u. s. w. deuteten, was aber ganz unzulässig ist. Hingegen würde der Ausdruck arm am Geiste bezeichnen, daß der Geist selbst arm wäre an etwas, und es käme nur noch darauf an, zu bestimmen, was das wäre Wir haben aber bereits gesehen, daß eine große Zahl neuerer Ausleger die erste Seligpreisung auf die Erkenntniß der Sünde bezieht. Da müßte also die Armuth des Geistes in dem Mangel der Gerechtigkeit, der δικαιοσύνη, bestehen. Aber könnte Jesus wohl gesagt haben: Selig sind die, deren Geist arm ist an Gerechtigkeit? Sie meinen natürlich: Selig sind die, deren Geist den Mangel der Gerechtigkeit fühlt. Aber nach dem Wortlaute kann es nur heißen: deren Geist den Mangel der Gerechtigkeit besitzt. Es muß also an etwas Anderes gedacht werden, dessen Mangel für den Geist, sofern er für das Himmelreich geschickt werden soll, von Nutzen sein würde. Deßhalb denkt Fritzsche an höhere Bildung und Gelehrsamkeit, was ja allerdings mit 1 Cor. III, 18 ff. und auch mit Matth. XI, 25 übereinstimmen würde, wo Jesus dieselben Leute νήπιοι, Unmündige, nennt und Gott dankt, daß er diesen das Verständniß seiner Lehre offenbart, den Klugen und Weisen aber verborgen habe. Wir würden uns daher dieser Erklärung auch ohne Bedenken anschließen können, wenn die später zu erwähnende und von uns acceptirte Deutung nicht doch noch näher läge. Auch ist, wie die Erfahrung lehrt, zum Verständniß der Lehre Jesu, wie sie in der Bergpredigt vorliegt, doch trotz jenes Ausspruchs Jesu, zu viel geistige Bildung erforderlich, als daß es als wahrscheinlich erscheinen sollte, Jesus habe diese Rede mit einer Seligpreisung derer, denen es an höherer geistiger Bildung fehle, eingeleitet. Aber an und für sich könnten, wie gesagt, die fraglichen Worte wohl so verstanden werden. — Es wäre jedoch auch möglich, daß die Armuth des Geistes schon als solche eine Eigenschaft bezeichnen sollte, welche direkt zum Himmel geschickt machte. Das würde aber der Fall sein, wenn man nur annehmen wollte, daß im Urtext

das Wort עָנִי gestanden habe, welches ebenso wie עָנָו den demüthigen Dulder bezeichnet und von der LXX abwechselnd mit *ταπεινὸς*, *πραῢς* und *πτωχὸς* (z. B. Jes. XLI, 17) übersetzt wird. Allein dem steht entgegen, daß dann in der ersten und dritten Seligpreisung dieselben Personen selig gepriesen würden.

Uebersetzt man ferner arm durch den Geist, so ist die Armuth im leiblichen Sinne zu verstehen, der Geist aber ist dann nicht der natürliche Geist des Menschen, sondern der seiner selbst mächtig gewordene sittlich freie Geist, oder auch der heilige Geist, welcher dem Menschen die Kraft giebt, sich freiwillig der irdischen Güter zu entäußern. Dies würde dann allerdings mit dem ebionitischen Charakter der ältesten christlichen Gemeinde, sowie auch mit dem Lucasevangelium übereinstimmen, wo die *πτωχοὶ* als solche selig gepriesen werden. Allein im Matthäusevangelium findet sich nirgends eine Stelle, wo die Armuth an sich schon als verdienstlich und für das Himmelreich geschickt machend hingestellt wird, sondern nur die Fähigkeit, sich seiner irdischen Güter, wenn es um des Himmelreichs willen geschehen muß, sofort zu entäußern, wie das insbesondere die Geschichte von dem reichen Jünglinge zeigt. Es sind aber eine Menge Ausleger aus der ältesten Zeit und aus der katholischen Kirche, welche die erste Seligpreisung in diesem Sinne auffassen, wonach in denselben diejenigen selig gepriesen werden, welche eine freiwillige Armuth auf sich genommen haben. Man wendet allerdings dagegen ein, *τῷ πνεύματι* könne nicht ohne Weiteres freiwillig übersetzt werden. Allein das ist auch nicht nöthig; wir brauchen nur wörtlich zu übersetzen: Selig sind die Bettelarmen durch den Geist, so versteht es sich von selbst, daß der Geist sie dazu getrieben hat, sich ihrer irdischen Güter zu entäußern und den Bettelstab zu ergreifen.

Während sonst jede andere Uebersetzung auch ihren Anhänger und Vertheidiger gefunden hat, wissen wir nicht, ob schon Jemand auf den Gedanken gekommen ist, die fraglichen Worte unseres Textes mit arm für den Geist zu übersetzen. Sprachlich wäre das vollkommen zulässig und einen Sinn ergäbe es auch, wenn man nur annehmen wollte, daß Gott denen, die für ihn, d. h. nach seinem Urtheil bettelarm sind, aus Barmherzigkeit zum Ersatze für ihre leiblichen Entbehrungen das Himmelreich geben werde. Wir wollen aber für diese Auffassung um so weniger ein gutes Wort einlegen, als es mit dem Sprachgebrauch des Matthäusevangeliums nicht in Uebereinstimmung sein würde, Gott einfach als *πνεῦμα* zu bezeichnen.

Nun haben wir noch die zuerst angeführte Uebersetzung: selig sind die Armen im Geiste zu betrachten, für welche wir uns bereits erklärt haben. Wir verstehen diese Worte aber nicht von geistiger Armuth, wie fälschlich von den meisten neueren Auslegern geschieht. An geistige Armuth kann nur gedacht werden, wenn man arm am Geiste übersetzt, wobei der Geist als das Subjekt der Armuth zu denken ist. Der Ausdruck: arm im Geiste bezeichnet aber den Geist vielmehr als den Ort, wo die Armuth gefühlt wird. So wird das allerdings auch von diesen Auslegern aufgefaßt; aber dann müßte es genauer heißen: selig sind, die sich im Geiste arm am Geiste fühlen. Hier findet aber eine offenbare Täuschung statt, indem man zwei verschiedene Constructionen mit einander vermengt und *τῷ πνεύματι* das eine Mal als Ortsbestimmung und dann noch einmal als Sachbestimmung auffaßt. Wenn *τῷ πνεύματι* Sachbestimmung ist, dann heißt der Ausdruck arm am Geiste oder in Hinsicht des Geistes und kann nur von geistiger Armuth verstanden werden und zwar, wie Tholuck das ausführt: der Erkenntniß nach arm an Wahrheit, dem Willen nach arm an Heiligkeit, dem Gefühl nach arm an Seligkeit. Weil aber doch nicht das Dasein, sondern nur das Bewußtsein solcher geistigen Armuth Grund der Seligpreisung sein könnte, darum giebt man dem *τῷ πνεύματι* nun auf einmal eine ganz andere Bedeutung, indem man es als Ortsadverb auffaßt, um den Geist als den Ort zu bezeichnen, wo die Armuth empfunden wird. Daß dies aber eine ganz unzulässige Vermengung zweier verschiedener Satzconstructionen ist, liegt auf der Hand. Man kann sich auch nicht damit vertheidigen, daß man sagt, der Geist werde es doch jedenfalls fühlen, wenn er arm sei; denn dem widerspricht alle Erfahrung. Vielmehr könnte sich die Seligpreisung nur auf diejenigen beziehen, welche ausnahmsweise zu dieser richtigen Erkenntniß ihrer geistigen Armuth gekommen wären. Will man aber den Begriff der geistigen Armuth durchaus festhalten, dann muß man eine solche zu finden suchen, welche an und für sich schon selig gepriesen zu werden verdient, und die würde allerdings vorhanden sein, wenn das griechische *πτωχοὶ* Uebersetzung des hebräischen עֲנָוִים wäre. Dann hieße עַנְוֵי־רוּחַ arm am Geiste oder demüthig duldenden Geistes, während arm im Geiste עֲנָוִים בָּרוּחַ geheißen haben würde. Man könnte dann Ps. XXXIV, 19 zur Vergleichung heranziehen: אֶת־דַּכְּאֵי־רוּחַ יוֹשִׁיעַ, LXX: *τοὺς ταπεινοὺς τῷ πνεύματι σώσει.* Dieser Spruch würde die Uebersetzung: „Selig

sind die Armen am Geiste, d. h. die demüthigen Dulder" glänzend rechtfertigen, wenn damit nur nicht, wie schon gesagt worden ist, die dritte Seligpreisung anticipirt würde. Denn dort ist das *πραεῖς* unzweifelhaft Uebersetzung von עֲנָוִים, wie aus Ps. XXXVII, 11 hervorgeht, welches Wort aber dem עֲנִיִּים in der ersten Seligpreisung vollkommen synonym sein würde. Wir glauben daher auch, daß für *πτωχοὶ* im Urtext nicht עֲנִיִּים, sondern אֶבְיוֹנִים gestanden hat, womit dann aber auch die Möglichkeit der Deutung auf geistige Armuth vollständig abgeschnitten ist.

Was heißt aber: אַשְׁרֵי־הָאֶבְיוֹנִים בָּרוּחַ? Der Ausdruck בָּרוּחַ findet sich z. B. 1 Chron. XXVIII, 12: כֹּל אֲשֶׁר הָיָה בָרוּחַ עִמּוֹ Alles, was bei ihm im Geiste war. David bezeichnet hier dem Salomo die Gestalt des Tempels, welcher ihm im Geiste bereits vor Augen stand, welchen aber Salomo erst in Wirklichkeit bauen sollte. בָּרוּחַ bezeichnet also das Innere im Gegensatz zu dem Aeußeren. Mithin werden auch unter אֶבְיוֹנִים בָּרוּחַ Menschen zu verstehen sein, welche inwendig in ihrem Geiste bettelarm sind, ohne daß sie deßhalb in Wirklichkeit arm zu sein brauchen. — Sehen wir aber zu, ob das griechische *τῷ πνεύματι* in demselben Sinne gebraucht werden kann. Das ist aber ohne Schwierigkeit zu erweisen. Man vergleiche nur folgende Stellen Mc. VIII, 12, Luc. X, 21; Joh. XI, 33; XXIII, 21, in welchen von Jesus gesagt wird, daß er *τῷ πνεύματι*, inwendig in seinem Geiste eine lebhafte Empfindung gehabt habe, welche sich dann vielleicht auch in seinem Aeußeren zu erkennen gegeben hat, oder auch verborgen geblieben ist. *Τῷ πνεύματι* steht aber auch in direktem Gegensatze zu *τῷ σώματι*, z. B. 1 Cor. VII, 34: *ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι.* Die Jungfrau nämlich, welche nicht heirathet, ist äußerlich und innerlich heilig, während eine andere, welche heirathet, zwar äußerlich ihrer sinnlichen Natur folgt, innerlich aber doch auch heilig sein kann. Diese letztere Stelle ist außerordentlich instructiv für das richtige Verständniß der ersten Seligpreisung. Denn nun sehen wir, daß Jesus die Armen im Geiste oder die inwendig Bettelarmen selig preist, weil es eben möglich ist, daß Einer äußerlich reich und doch innerlich bettelarm ist, sofern er nämlich die Armseligkeit aller irdischen Güter erkannt hat da, wo es sich um wahre Glückseligkeit, um die Ruhe und den Frieden seiner Seele handelt. — Diese Erklärung ist sprachlich die einfachste und natürlichste, indem bei ihr kein fremder Gedanke supplirt zu werden braucht. Es ist der alte Clemens von Alexandrien, welcher unsere

Stelle zuerst in diesem Sinne gedeutet hat, und es ist uns in der That unbegreiflich, daß seine Erklärung nicht sofort allgemein angenommen worden ist, was aber allerdings Luther gethan hat, der dies durch seine Uebersetzung geistlich arm auch hat ausdrücken wollen. Denn geistlich arm in seinem Sinne sind alle diejenigen, welche, mögen sie irdische Güter haben, oder nicht, inwendig vollkommen frei von ihnen geworden sind und darum auch im Besitze des größten Reichthums, wenn sie weiter nichts hätten, als den, sich bettelarm fühlen würden.

Mit dieser Erklärung steht nun auch die Verheißung: denn das Himmelreich ist ihr in genauer Uebereinstimmung. Denn weil diese Menschen, welche Jesus im Auge hat, auch im Besitze der größten irdischen Güter sich bettelarm fühlen, darum sollen sie desto reicher an himmlischen Gütern werden. Der Gegensatz: arm wie ein Bettler und doch reich wie ein König würde noch stärker hervortreten, wenn wir wörtlich genau übersetzten: Selig sind die Bettelarmen im Geiste, denn das Königreich der Himmel ist ihr.

Das Himmelreich, welches Jesus selbst hier auf der Erde begründen will, ist im Gegensatze zu den gewöhnlichen Reichen dieser Welt, das Reich, in welchem die Menschen, von aller Unruhe und Sorge, allem Jammer und Elende erlöst, den seligen Frieden ihres Herzens genießen sollen. Daß dieses Reich in der Gegenwart noch immer ein unvollkommenes ist und erst in der Zukunft seine Vollendung finden wird, thut nichts zur Sache. Jedenfalls ist nicht an ein Reich zu denken, welches jenseits der Erde gesucht werden müßte und erst nach dem Tode des Menschen erreicht werden könnte, sondern es ist die Aufgabe des Menschen, welcher zum Himmelreiche berufen wird, durch die Kraft der sittlichen Freiheit in dasselbe einzudringen. Matth. IX, 12 schreibt Jesus dem Täufer Johannes großentheils das Verdienst zu, daß die Menschen jetzt mit Gewalt in das Himmelreich einzudringen suchen. Johannes mit seinem ernsten sittlichen Streben hat den andern den rechten Weg gezeigt. Aber freilich, der der Kleinste ist im Himmelreiche, der ist noch größer, als er. Denn er konnte mit seinem sittlichen Streben über das Ideal des alten Gesetzes nicht hinausgehen, während Jesus von seinen Jüngern eine noch viel höher stehende Sittlichkeit verlangt. — Das jenseitige Himmelreich in seinem absoluten Gegensatze zu dem gegenwärtigen Reiche dieser Welt findet sich erst beim Evangelisten Lucas.

Die Geschichte eines Lazarus, der erst im jenseitigen Leben für das entschädigt werden muß, was er hier auf Erden entbehrt hat, steht im ausgesprochenen Gegensatze zu dem Worte: „Selig sind die Bettelarmen im Geiste; denn das Himmelreich ist ihr!" Wenn er dies Wort verstanden hätte, dann hätte auch ein Lazarus schon hier auf der Erde in das Himmelreich eindringen können. Aber weil er nur *πτωχὸς* und nicht *πτωχὸς τῷ πνεύματι* war, darum blieb ihm nichts übrig, als die Hoffnung, daß der barmherzige Gott im jenseitigen Leben ausgleichen werde, was er ihn hier auf der Erde hatte entbehren und dulden lassen. Diese himmlische Seligkeit kann man durch Mosen und die Propheten nicht erwerben. Das hatte der reiche Mann erfahren, und das werden gleich ihm alle erfahren, welche in Jesu nur einen neuen Gesetzgeber sehen wollen, der nicht gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen.

Also das Himmelreich der Bergpredigt ist ein auf der Erde sich entwickelndes und vollendendes Reich, es ist die Gemeinschaft der durch die Kraft der sittlichen Freiheit aus dem Gesammtelend dieser gegenwärtigen Welt erlöseten Menschen. Aber wie kommt Jesus dazu, dieses Reich die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, das Himmelreich zu nennen? Wir werden später bei der Betrachtung des Vaterunsers näher darauf eingehen. Hier wollen wir vorläufig nur bemerken, daß mit diesem Ausdrucke aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich das Reich bezeichnet werden sollte, welches von dem Propheten Daniel im 7. Capitel verheißen wird. An die Erwartung dieses Reiches, welches von dem, in den Wolken des Himmels erscheinenden, Menschensohne gegründet werden sollte, hatte schon der Täufer Johannes seine Bußpredigt angeknüpft. Für dieses Himmelreich will nun Jesus die Bürger sammeln, welche alsdann bei dem Erscheinen des Menschensohnes durch ihre sittliche Verfassung bereit sein werden, mit ihm die Herrschaft der Erde zu übernehmen. Dies ist das mystische Element in den Reden Jesu, die ohne Zweifel gerade dadurch einen so großen Eindruck auf seine Zuhörer machten, während jetzt bei völlig veränderten eschatologischen Vorstellungen das von ihm aufgestellte Grundgesetz für die Bürger des Himmelreichs unveränderlich als das höchste Ideal menschlicher Sittlichkeit dasteht.

V. 4 (nach der gewöhnlichen Ordnung V. 6). **Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden.**

Der Grund, weßhalb wir diese Seligpreisung an die zweite Stelle setzen, liegt darin, daß auf dem zweiten Abschnitt die parallele Seligpreisung derer, die reines Herzens sind, ebenfalls die zweite Stelle einnimmt. Wir werden aber später bei der Betrachtung des Vaterunsers finden, daß dort ebenfalls dieselbe Reihenfolge der Gedanken, wie hier in den Seligpreisungen, beibehalten wird. Daß aber überhaupt in der Reihenfolge der Seligpreisungen eine Unsicherheit der Urkunden stattfindet, ist bereits oben erwähnt worden, indem ja mehrere derselben V. 4 und 5 mit einander vertauschen. Auch konnte hier eine Verwechslung durch den Abschreiber um so eher stattfinden, weil die beiden Aussprüche: *μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται* und *μακάριοι οἱ πεινῶντες —, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται* in der äußeren Form einander sehr ähnlich sind. Dagegen wollen wir nur nebenbei bemerken, daß bei dem Evangelisten Lucas VI, 21 der Spruch *μακάριοι οἱ πεινῶντες* ebenfalls die zweite Stelle einnimmt, während *μακάριοι οἱ κλαίοντες*, entsprechend dem *πενθοῦντες* bei Matthäus, erst an dritter Stelle folgt. Denn wir halten es für durchaus unzulässig, den einen Evangelisten nach dem anderen zu interpretiren oder zu corrigiren. Außerdem aber stimmen die *πεινῶντες* bei Lucas auch nur dem Wortlaute nach mit denen bei Matthäus überein, während beide dem Sinne nach ebenso verschieden von einander sind, wie die *πτωχοὶ* bei dem Einen und die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* bei dem Anderen. Denn der *πεινῶν* und *πτωχὸς* bei Lucas muß unter jeder Bedingung ein armer Lazarus sein, während nach dem Sinne Jesu bei Matthäus auch ein Crösus zu dieser Menschenklasse hinzugehören könnte, wenn er nur *τῷ πνεύματι* sich erst von der Armseligkeit aller irdischen Güter und Genüsse überzeugt hätte da, wo es sich um wahren Frieden, wahres Glück, wahre Seligkeit handelt.

Aber Jesus sagt hier bei Matthäus ja auch: „S e l i g   s i n d,   d i e   d a   h u n g e r t   u n d   d ü r s t e t   n a c h   d e r   G e r e c h t i g k e i t," und darum sind die, welche um leiblicher Armuth willen Hunger leiden, von selbst ausgeschlossen, man müßte dann schon *τὴν δικαιοσύνην* nicht als Object zu *διψῶντες*, sondern adverbialisch auffassen, worüber weiter unten noch zu reden ist. Die *δικαιοσύνη* ist an dieser Stelle als der direkte Gegensatz zur Sündhaftigkeit aufzufassen. Die Menschen,

welche hier selig gepriesen werden, weil sie hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, sind solche, welche bisher voll Hunger und Durst nach ganz anderen Dingen gewesen sind, und die eben dadurch, daß sie ihren Hunger und Durst auf diesem Wege niemals haben stillen können, zu der Erkenntniß gekommen sind, daß sie fortan einen ganz anderen Weg einschlagen müssen, um endlich einmal wirklich satt zu werden. Es sind die sinnlichen Lüste, die fleischlichen Triebe, nach deren Befriedigung der natürliche Mensch hungert und dürstet. Und wenn auch die Befriedigung dieser seiner fleischlichen Triebe eine unumgängliche Nothwendigkeit ist, weil ja die Existenz des einzelnen Menschen, wie auch des ganzen menschlichen Geschlechts hiervon abhängt, so versinkt doch der Mensch, welcher dieser Befriedigung seiner fleischlichen Triebe zügellos sich hingiebt, eben dadurch immer tiefer in Sünden und Laster. Darum soll der Mensch durch die Kraft des Geistes aus diesem Sumpfe des Lasters sich herausreißen, indem er sich vornimmt, fortan seinen Hunger und Durst an einem ganz anderen Objecte zu stillen, nämlich an der Uebung der Tugend, d. h. der freiwilligen Entsagung und willensstarken Bekämpfung dieser in ihm mächtigen sinnlichen Lüste. Was ihm dabei als höchstes Ziel vorschwebt, ist die δικαιοσύνη als diejenige Stufe der Sittlichkeit auf welcher er unanstößig und rein vor Gottes Augen dastehen wird. Noch hat er sie nicht erreicht, noch streckt er sich mit allen Kräften, dieses hohe Ziel zu erreichen; aber mitten in dem Ringen und Kämpfen fühlt er schon die selige Genugthuung, den Hang zum Laster von Tage zu Tage leichter zu überwinden. Es ist ihm, als käme ein Engel Gottes, ihn zu speisen und zu tränken, und so fühlt er in der That, obgleich noch mitten im Kampfe stehend, seinen Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit vor Gott bereits gestillt, womit dann die Verheißung dieser Seligpreisung an ihm in Erfüllung geht.

An dieser einfachen und sich von selbst ergebenden Erklärung dieser Seligpreisung haben nun aber viele Ausleger Anstoß genommen. Von der dogmatischen Voraussetzung ausgehend, daß die δικαιοσύνη als sittlicher Zustand des Gott wohlgefälligen Menschen für das unmittelbare Streben des Menschen unerreichbar sei, verstehen daher verschiedene Ausleger unter der δικαιοσύνη auch hier die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, und es ist nur ein Verschweigen der Thatsache, daß dieser rechtfertigende Glaube im Paulinischen Sinne ohne den vorausgegangenen Opfertod Jesu gar nicht gedacht werden kann, wenn Tholuck a. a. O. S. 69 sagt: „es ist der, durch

den Glauben an Christum vermittelte, von ihm ausgehende befreiende Lebensgeist, welcher vermag, was das Gesetz nicht vermochte, freizumachen von dem Gesetz der Sünde und des Todes." Gewiß ist es der von Christo ausgehende befreiende Lebensgeist, welcher nicht nur nach der δικαιοσύνη hungert und dürstet, sondern sie auch wirklich erlangt. Aber anstatt dies in Uebereinstimmung mit den Worten Jesu frei und offen auszusprechen, muß doch nebenbei auch noch dem Apostel Paulus ein Compliment gemacht werden mit der hinzugefügten Bedingung, daß dieser befreiende Lebensgeist durch den Glauben an Christum vermittelt sei. Denn wenn damit nicht der Glaube an den Versöhnungstod Jesu im Paulinischen Sinne gemeint sein soll, dann ist dieser Zusatz absolut überflüssig, weil es sich ja von selbst versteht, daß der von Jesu ausgehende befreiende Lebensgeist Niemanden ergreifen kann, der nicht an Jesum glaubt als an den, welcher die Macht hat, ihn von den Banden der Sünde zu erlösen. — Auch Menken a. a. O. S. 133 erkennt zwar an, daß hier die Gerechtigkeit des Lebens gemeint sei; dafür aber läßt er die Gerechtigkeit des Glaubens bereits vorausgegangen sein. „Die Armen an Geist und die Leidtragenden", sagt er, „haben schon Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit des Glaubens. Wenn diese nun anfangen, die Sanftmuth zu lernen, so fangen sie ihre Heiligung wirklich an; und nun soll bei ihnen aus der Gerechtigkeit des Glaubens auch eine Gerechtigkeit des Lebens hervorgehen." Aber das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit ist doch auch für ihn nichts Anderes, als das Verlangen, „durch die göttliche Gnade und Güte von der Sünde frei zu werden," wobei er ausdrücklich diejenigen mit Verachtung zurückweist, welche durch Gesetz und Moral Gerechtigkeit suchen. — Und ebenso sagt Grüllich a. a. O. S. 13: „Wer im Glauben das Evangelium annimmt, der wird satt, dem gilt die Gnade Gottes, der hat die Vergebung der Sünden und damit die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt." So pfeift man immer dieselbe Melodie der kirchlichen Glaubenslehre und verstopft sich ängstlich die Ohren gegen das, was der Mund des Meisters selber redet.

Andere Ausleger, welche wohl einsehen, daß hier von der durch den Tod Jesu vermittelten Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht die Rede sein könne, denken an die Gerechtigkeit, die man anderen Menschen schuldig ist, oder auch an die Gerechtigkeit, die man von anderen Menschen erwartet, was bei der gewöhnlichen Ordnung der Seligpreisungen ein nicht unpassender Anschluß an die Seligpreisung

der Sanftmüthigen, also derer sein würde, die von der Ungerechtigkeit der anderen Menschen zu leiden haben. Aber das Alles wird doch nur versucht, damit es nicht den Anschein habe, als wenn Jesus diejenigen selig preise, welche durch ihre eigene Kraft von dem Dienste der fleischlichen Lüste und der Sünde frei zu werden und ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen trachten. Endlich aber mag auch noch erwähnt werden, daß Clemens von Alexandrien den Ausdruck *τὴν δικαιοσύνην* adverbialisch auffaßt und zwar als gleichbedeutend mit *ἕνεκεν δικαιοσύνης* in V. 11: „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen Hunger und Durst erleiden." Allein, wenn damit auch nicht der in V. 10 ausgesprochene Gedanke bereits anticipirt würde, so ist es doch unstreitig vorzuziehen, *τὴν δικαιοσύνην* als Object zu *διψῶντες* aufzufassen und das Hungern und Dürsten im geistigen Sinne zu verstehen. Allerdings würde *πεινῆν* ein Genitivobject verlangen, bei dem zunächst stehenden *διψῆν* ist aber auch der Accusativ zulässig.

V. 5. **Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich besitzen.**

Hier werden diejenigen selig gepriesen, welche von der Gewaltthätigkeit und Bosheit anderer Menschen unterdrückt, sich nicht zu Zorn und Rache hinreißen lassen, sondern das Unrecht, welches ihnen angethan wird, mit ruhiger Sanftmuth zu ertragen wissen. „Sie werden das Erdreich besitzen," oder genauer: „das Land ererben," verheißt ihnen Jesus mit den Worten des 37. Psalmes (V. 11), welcher Psalm seinem ganzen Inhalte nach denselben siegesgewissen Optimismus athmet, welcher aus all diesen Seligpreisungen hervorleuchtet und welcher überhaupt die nothwendige Grundlage der Ueberzeugung bei einem Jeden sein muß, der es unternimmt, als ein Erneuerer des sittlich-religiösen Lebens aufzutreten. Und darum kann der, an der gegenwärtigen Welt vollständig verzweifelnde Pessimismus, welchen das Evangelium des Lucas an vielen Stellen und ganz besonders auch in der Redaktion der Seligpreisungen offenbart, nur als eine thatsächliche Abirrung von der ursprünglichen Lehre Jesu angesehen werden. Von einem Ererben des diesseitigen Landes im Sinne des Deuterojesaias oder des 37. Psalms, an welchen diese Seligpreisung sogar dem Wortlaute nach anknüpft, kann bei Lucas keine Rede sein. Darum hat er diese Seligpreisung einfach weg-

gelassen; denn auf den Gedanken späterer Ausleger, daß die $\gamma\tilde{\eta}$ auch im überirdischen Sinne verstanden werden könne, scheint er nicht verfallen zu sein. Bei Lucas ist es die geduldige Passivität im Ertragen aller möglichen Drangsale und Leiden (Lazarus), sowie die Verzichtleistung auf den Versuch, sich durch eigene Kraft die *δικαιοσύνη* und damit das Wohlgefallen Gottes zu erwerben (der Zöllner im Tempel), was den einzelnen Menschen würdig macht, der Seligkeit des jenseitigen Himmelreichs theilhaftig zu werden. Bei Matthäus dagegen wird die Erlangung des diesseitigen Himmelreichs allen denjenigen verheißen, die sich desselben durch die Kraft des Geistes würdig zu machen wissen. Das gilt auch von den Sanftmüthigen. Denn das sind nicht, um mit Clemens von Alexandrien zu reden, die Sanftmüthigen *κατ᾽ ἀνάγκην*, sondern die Sanftmüthigen *κατὰ προαίρεσιν*, d. h. Jesus preist die Menschen nicht darum glücklich, weil sie überhaupt von anderen Menschen unterdrückt und gedemüthigt werden, sondern weil sie sich grundsätzlich den Angriffen derselben nicht widersetzen, vielmehr an dem Panzer der Sanftmuth, mit welchem sie als sittlich freie Menschen sich bekleidet haben, alle Pfeile der Bosheit abgleiten lassen.

Sie werden das Land ererben, lautet die Verheißung; die Menge der Ausleger aber zerbricht sich die Köpfe, welches Land damit gemeint sei, ob ein wirkliches Land, Canaan oder die ganze Erde, ob schon jetzt oder nach der Wiederkunft Christi, ob nicht insbesondere die Herrschaft über die Erde während der Dauer des tausendjährigen Reichs damit gemeint sei, — oder ob dieses Land im geistigen Sinne aufzufassen sei als symbolische Bezeichnung des Himmels oder der himmlischen Güter. Und doch ergiebt sich aus dem 37. Psalme, daß damit gesagt werden soll, daß die Sanftmüthigen (Luther übersetzt dort: die Elenden) im Gegensatze zu ihren gewaltthätigen Unterdrückern, die vom Erdboden vertilgt werden sollen, im ruhigen und ungestörten Besitze ihres Landes bleiben und von seinen Früchten sich nähren werden. Allerdings aber ist dieser Ausdruck hier symbolisch zu verstehen. Wer auf seinem festen Grund und Boden sitzt, der hat das Gefühl der ruhigen Sicherheit, der ist dem Kampfe um das Dasein entrückt, diesem unausgesetzten Ringen der Menschen unter einander um ihre Existenz, ihre Rechte, ihre Macht, ihre Ehre, ihre Freiheit, in Folge dessen Jeder den Anderen als seinen geborenen Widersacher und Nebenbuhler ansieht, und wodurch alle diese Kränkungen, Beleidigungen, Gewaltthätigkeiten und Processe

entstehen, die so viel Jammer und Elend auf dieser Erde hervorrufen. „Selig sind die Sanftmüthigen," sagt Jesus. Denn weil sie sich um diesen heißen Kampf und Streit nicht kümmern, sondern mit ruhigem Gleichmuthe alle Angriffe und Beleidigungen hinnehmen, so besitzen sie gerade dasjenige, was die Anderen mit allen möglichen Ränken und Gewaltthätigkeiten sich vergebens zu erringen suchen, nämlich den festen Grund und Boden unter ihren Füßen, auf welchem sie sich vollkommen sicher fühlen. Mit dieser Erklärung stimmt auch Erasmus überein, dessen Worte wir nach Tholuck anführen: „Sed haec est nova dilatandae possessionis ratio, ut plus impetret ab ultro largientibus mansuetudo, quam per fas nefasque paret aliorum rapacitas. Placidus autem, qui mavult sua cedere quam pro his digladiari, tot locis habet fundum, quot locis reperit amantes evangelicae mansuetudinis. Invisa est omnibus pervicacia, mansuetudini favent et ethnici. Postremo si perit possessio miti, damnum non est, sed ingens lucrum, periit ager, sed incolumi tranquillitate animi.

V. 6. **Selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden.**

Das Leid, welches hier gemeint ist, kann, obgleich es nicht näher bestimmt wird, nur dasjenige Leid sein, welches der Mensch in Folge von schweren Schicksalsschlägen erduldet. So wird es auch u. A. von Augustin, Luther und Calvin richtig verstanden, während allerdings die meisten Ausleger es fälschlich von dem Schmerze über die Sünde verstehen, von welchem aber vielmehr in dem Worte: „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit" die Rede ist. Denn dieser Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit hat eben den Schmerz über die Sünde zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Wenn aber wohl mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden kann, daß Jesus sowohl hier bei den Seligpreisungen, als auch bei der Antwort, welche er den Jüngern des Johannes gab, unter anderen alttestamentlichen Aussprüchen insbesondere auch die Stelle Jes. LXI, 1 ff. im Auge gehabt habe, so wird sich aus dieser Stelle auch wohl noch näher bestimmen lassen, in welchem Sinne das *μακάριοι οἱ πενθοῦντες* zu verstehen sei. Dort wird nämlich der Grund der Trauer dahin näher bestimmt, daß die *πενθοῦντες* als

πενθοῦντες Σιών bezeichnet werden. Es sind also diejenigen Juden damit gemeint, welche in der babylonischen Gefangenschaft, wenn es ihnen vielleicht auch äußerlich wohl erging, doch von beständiger Trauer um den Verlust Zions erfüllt waren. Wie diese sich verzehrten in der Sehnsucht nach Zion, so scheint auch Jesus unter den πενθοῦντες diejenigen zu verstehen, welche auch mitten unter den Freuden der Welt, welche sie genießen können, sich dennoch elend und unglücklich fühlen, weil sie von der Sehnsucht nach den unvergänglichen Freuden des Himmelreichs in der seligen Gemeinschaft Gottes verzehrt werden. Man könnte vielleicht an das zukünftige Jerusalem denken, in welchem die Bürger des Himmelreichs von allem Jammer und Elend dieser gegenwärtigen Welt vollkommen erlöst werden sollen. Doch auch abgesehen von diesem mystischen Hintergrunde, liegt es in der Natur der Sache, daß diese Sehnsucht nach den unvergänglichen Freuden des Himmelreichs am ersten in denen erwacht, welche thatsächlich von Leid und Trübsal heimgesucht werden, obgleich das Leidtragen ebensowenig wie das Armsein an und für sich schon zum Himmelreich geschickt macht, sondern nur dann, wenn es ein Leidtragen im Geiste ist und das Unglück mit Geduld und Gottvertrauen getragen wird. Trotzdem aber können doch auch die äußerlich glücklichen Menschen recht wohl zu den Leidtragenden gehören, wie Luther dies treffend mit folgenden Worten bezeichnet: „Gleichwie der geistlich arm heißt, nicht der kein Geld hat, sondern der nicht darnach geizet, noch seinen Trost und Trotz darauf setzet, also auch heißt das Leidtragen und Trauern nicht, der äußerlich immer den Kopf hängt, sondern der seinen Trost nicht darauf setzet, daß er nur hier gute Tage habe und im Sause lebe, wie die Welt thut.“ — Denn sie sollen getröstet werden, lautet die Verheißung. Dieser Trost ist aber nicht von außen her zu erwarten, als sollten die Leidtragenden auf irgend eine Weise für das, was sie erdulden müssen, handgreiflich entschädigt werden, sei es nun in dieser Welt, wie Hiob, oder in dem jenseitigen Leben, wie Lazarus, sondern der Trost, der ihnen zu Theil werden wird, ruht unmittelbar in ihrer Gemüthsverfassung, in dem Frieden ihres Herzens, welcher der stete Begleiter eines jeden mit Geduld und Gottvertrauen ertragenen Leidens ist. In diesem Frieden werden sie alsdann bereits des Himmelreichs theilhaftig, nach dessen unvergänglichen Freuden sie sich sehnen.

Das also sind die Menschen, welchen Jesus Matth. XI, 28 f. zuruft: „Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.“ Alle diejenigen ruft er zu sich, welche entweder im Geiste bettelarm sind an irdischen Gütern, oder welche im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, oder welche dulden müssen, sei es durch die Schuld anderer Menschen, oder sei es in Folge von schweren Schicksalsschlägen. Das sind die vier Quellen, aus welchen überhaupt alles Elend entspringt, von welchem Menschen betroffen werden können. Aus den irdischen Gütern quellen Habsucht und Geiz, Neid und Mißgunst hervor, aus den sinnlichen Lüsten alle möglichen Laster, Trunksucht, Völlerei, Wollust, aus den Anfeindungen anderer Menschen Zorn, Haß, Rachlust, aus den Schlägen des Schicksals Trübsal, Angst und Verzweiflung. Darum selig der, welcher mit dem Panzer des sittlich freien Menschen all diesen feindlichen Mächten siegreichen Trotz bieten kann. Denn wer nur erst fest geworden ist in den Tugenden der Genügsamkeit, der Selbstbeherrschung, der Sanftmuth, der Geduld und des Gottvertrauens, über den haben sie keine Gewalt mehr.

Dies sind die passiven Tugenden des sittlich freien Menschen, denen nun auf der zweiten Tafel dieses Grundgesetzes für die Bürger des Himmelreichs ebensoviele active Tugenden an die Seite treten. Denn wenn auch die irdischen Güter, die sinnlichen Triebe, die menschliche Gesellschaft und die Schläge des Schicksals für den natürlichen Menschen immer wieder die Ursachen des Leides und der Trübsal werden, so sind doch diese Mächte an und für sich durchaus keine bösen Mächte, sondern es kommt nur darauf an, daß der Mensch erst einmal Herr über sie werde, um sie dann auch sofort in seinen Dienst zu nehmen und zu Werkzeugen des Segens zu machen. Wie das geschehe, das zeigen uns die folgenden vier Seligpreisungen. Und zwar sind es die activen Tugenden der Barmherzigkeit, der Herzensreinheit, der Friedfertigkeit und der Selbstaufopferung, durch deren Ausübung der sittlich freie Mensch sich die Seligkeit des Himmelreichs erwirbt. Sind es die passiven Tugenden, durch welche er die Hindernisse überwindet, welche sich ihm auf der Bahn zum Himmel in den Weg stellen, so versetzen die activen Tugenden ihn unmittelbar in den Himmel selbst, wo die barmherzige Liebe Gottes

ihn empfängt, wo er Gottes Angesicht schaut und wo ihm die Kindschaft Gottes zu Theil wird.

V. 7. Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.

Bei dieser Seligpreisung wird die Ursache nicht näher angegeben, welche das Mitleid erregt. Wir können daher an alle möglichen Fälle denken, sei es Armuth, Krankheit, Kummer, Verfolgung oder Sündhaftigkeit. Nur einen Fall müssen wir ausnehmen, der von den Auslegern auch mit herbeigezogen zu werden pflegt, der aber erst in der vorletzten Seligpreisung berücksichtigt wird, nämlich die Ausübung der Barmherzigkeit an denen, die uns beleidigt haben. Denn das Gefühl der vergebenden Liebe, welche dabei in Frage kommt, ist nicht mit dem Gefühle des Mitleids (*ἔλεος*) zu verwechseln, um welches es sich hier handelt und welches immer einen hülfsbedürftigen Zustand des Anderen voraussetzt. In einem solchen äußerlich oder innerlich hülfsbedürftigen Zustande kann allerdings auch der Feind sich befinden. Aber dann bezieht sich unser Mitleid eben auf diesen seinen bemitleidenswerthen Zustand und nicht auf sein feindseliges Verhalten gegen uns, auf welches wiederum unsere vergebende Liebe sich bezieht. Der deutsche Ausdruck barmherzig ist hier irreführend, weil wir ihn in beiden Fällen gebrauchen und nicht nur denjenigen so nennen, welcher von Mitleid erfüllt, einem Anderen Hülfe leistet, sondern auch den, welcher seinem Beleidiger vergiebt und ihm seine Schuld erläßt. Hier kann allerdings auch eine Concurrenz beider Gefühle eintreten, wenn der Beleidiger durch die Einforderung der Schuld von ihm ins Elend gebracht werden würde, wie es z. B. in der Parabel vom Schalksknecht der Fall ist. Denn da war dies, daß er seinen Mitknecht um dreihundert Denare willen ins Gefängniß werfen ließ, nicht allein ein Beweis seiner unversöhnlichen Gesinnung, sondern auch seines Mangels an Mitleid mit der leiblichen Noth seines Widersachers. Daher heißt es denn auch am Schlusse XVIII, 33: *οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς καὶ ἐγώ σε ἐλέησα;*

Barmherzig (*ἐλεήμων*) im Sinne dieser Seligpreisung ist also derjenige, welcher einen hülfsbedürftigen Mitmenschen mit allen Mitteln, welche ihm zu Gebote stehen, zu unterstützen sucht. Zu diesen Mitteln gehören vorzugsweise seine irdischen Güter, sein Hab und

Gut, außerdem aber auch seine leiblichen und geistigen Kräfte, seine Kunstfertigkeiten und Kenntnisse, überhaupt alles das, was der natürliche Mensch aus Selbstsucht nur zu seinem eigenen Nutzen anwendet In der Hand des sittlich freien Menschen dagegen werden diese irdischen Güter, diese leiblichen und geistigen Kräfte, diese Kunstfertigkeiten und Kenntnisse zum Füllhorn der Barmherzigkeit, welches er über seine hülfsbedürftigen Mitmenschen ausschüttet, mag er nun seinen Ueberfluß austheilen unter seine dürftigen Brüder, oder mag er seinen eigenen kärglichen Bissen mit dem hungernden Bruder theilen, mag er mit seinen Kenntnissen Unwissende belehren oder mag er mit seiner Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit Anderen zu Hülfe kommen. Da ist Keiner so arm und schwach, der nicht, wenn er seine Hülfsmittel nur gebrauchen will, Werke der barmherzigen Liebe an seinen Brüdern und Schwestern ausüben könnte. Aber zuvor muß Einer bettelarm geworden sein im Geiste, um leicht und mit Freuden seine irdischen Güter hingeben und alle seine geistigen und leiblichen Kräfte in den Dienst seiner hülfsbedürftigen Mitmenschen stellen zu können. Dann erst wird er wahrhaft reich werden im Geiste nicht durch das, was er hat, sondern durch das, was er giebt.

Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. Diese Verheißung könnte man darauf beziehen, daß alsdann auch andere Menschen wiederum barmherzig gegen sie sein werden, wie das ja ohne Zweifel wahr ist. Allein nach dem ganzen Zusammenhange und nach der Gleichartigkeit der übrigen Verheißungen kann hier doch nur an die Barmherzigkeit Gottes gedacht werden, die bei der Aufnahme in das Himmelreich dem zu Theil werden wird, der selber barmherzig gegen seine Mitmenschen gewesen ist. Die Perikope Matth. XV, 31—46 ist nur die weitere Ausführung dieser Seligpreisung, und wenn es daselbst heißt: „Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht; ich bin gefangen gewesen und ihr seid zu mir gekommen,“ so werden damit nur zwei einzelne Beispiele angeführt, welche zeigen, wie auch der Aermste immer noch reich genug ist, um durch die Werke der Barmherzigkeit in das Himmelreich einzudringen. — Es könnte nur noch die Frage entstehen, inwiefern der, welcher zum Himmelreich eingehen will, als ein solcher zu betrachten sei, an welchem Barmherzigkeit geübt werden müsse. Hier aber ist ohne Zweifel, entsprechend dem Gleichniß vom Schalksknecht, an die Schuld zu denken, welche der zum Himmelreich Eingehende in seinem früheren Leben aufgehäuft hat. Um dieser Ver-

schuldungen willen würde er die schwersten Strafen erleiden müssen, ja sein böses Gewissen würde ihn schon selbst vom Himmelreiche ausschließen, wenn nicht Gott mit ihm dasselbe Mitleid fühlte, welches er mit seinen hülfsbedürftigen Brüdern und Schwestern gehabt hat. Und weil sein Herz ihm das sagt, daß er mit den Werken der barmherzigen Liebe der Sünden Menge zugedeckt habe, darum geht er auch ruhig und getrost zu den Pforten des Himmelreichs ein.

V. 8. **Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.**

Man möchte sich versucht fühlen, zu denken, Jesus bezeichne in dieser Seligpreisung Menschen, welche überhaupt auf der Erde nicht gefunden werden, es müßte denn schon sein, daß er hier solche unschuldige Kinder im Auge gehabt hat, von denen er Matth. XVIII, 10 sagt: „Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel." Aber hier handelt es sich doch um Menschen, welche durch die Kraft ihrer eigenen sittlichen Freiheit in das Himmelreich eindringen sollen. Von diesen aber hat er noch unmittelbar vorher gesagt, daß sie nur durch Gottes Barmherzigkeit darum, weil sie selbst barmherzig gewesen sind, in das Himmelreich kommen sollen, was von selbst voraussetzt, daß, wenn sie nach dem Maße der strengen Gerechtigkeit gerichtet worden wären, die Pforten des Himmelreichs ihnen würden verschlossen geblieben sein. Ebensowenig kann nun hier an Menschen gedacht werden, welche beständig von Sünden unbefleckt geblieben sind und sich von Jugend auf ein reines Herz bewahrt haben. Vielmehr bezieht sich diese Seligpreisung gerade auf diejenigen Menschen, welche, nachdem sie in der Befriedigung ihrer sinnlichen Lüste vergebens Sättigung zu finden gesucht haben, endlich von dem Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit ergriffen worden sind und es nun durch die Kraft der willensstarken Selbstbeherrschung dahin gebracht haben, daß die sinnlichen Lüste in ihnen so ohnmächtig geworden sind, daß sie von denselben gar nicht mehr angefochten werden. Gerade diese Menschen, welche die schmachvolle Erniedrigung dieser Knechtschaft der sinnlichen Lüste an sich erfahren haben, werden nun auch in dem Bewußtsein ihrer sittlichen Freiheit, durch welche es ihnen gelungen ist, ihr Herz von aller Unsauberkeit zu reinigen, sich um so seliger fühlen. Und wenn ihnen früher bei dem

Gedanken an den allgegenwärtigen und allwissenden Gott die heiße Schamröthe in das Angesicht gestiegen ist, und sie sich vor ihm in den tiefsten Abgrund hätten verbergen mögen, so erfüllt sie jetzt vielmehr der Gedanke an den heiligen allwissenden Gott mit Glück und Freude, und mit dem inwendigen Auge des Geistes schauen sie ihm ebenso fest und unbefangen in sein göttliches Vaterantlitz, wie das Auge eines unschuldigen Kindes seinem irdischen Vater frei und offen in das Angesicht schaut.

Es ist nicht zu verwundern, daß diejenigen Ausleger, welche in den Seligpreisungen eine fortlaufende und stufenweise höher aufsteigende Entwickelung der sittlichen Vollkommenheit finden wollen, Anstoß daran nehmen, daß in dieser Seligpreisung von den fleischlichen Lüsten die Rede sei, deren Ueberwindung doch bereits in das Anfangsstadium der Bekehrung fallen sollte. Man hat daher die Reinheit des Herzens, von welcher Jesus redet, mannichfach anders zu deuten gesucht. So sagt Menken a. a. O. S. 138: „Von allen bösen, den Menschen gemein machenden Dingen kann das Herz eines Christen gereinigt sein, und er ist doch noch nicht reines Herzens. Denn es giebt eine Verunreinigung des Fleisches und des Geistes, die sehr fein ist, und die auch dann noch bei einem Menschen statthaben kann, wenn sein Herz schon von diesem allen gereinigt ist. Diese besteht in den beiden allerfeinsten Lüsten des menschlichen Herzens, in der Lust, sich zu rächen, und in der Lust, sich zu erhöhen. Die erste dieser Lüste ist eine Befleckung des Fleisches, die letzte eine Befleckung des Geistes. Ich nenne sie die allerfeinsten Lüste des menschlichen Herzens, um anzudeuten, daß man nichts Grobes zu denken hat, also an gar keine grobe, boshafte Rachsucht, die wissentlich und gern Böses mit Bösem vergelten möchte, und an gar keine grobe, pharisäische, pöbelhafte Ruhmsucht, Scheinheiligkeit, Heuchelei und Gleißnerei. Wer etwas redet, thut oder läßt aus Empfindlichkeit, der ist noch nicht frei von aller Befleckung des Fleisches, der dienet noch der unreinen Lust, sich zu rächen. Und wer etwas redet, thut oder läßt aus Ostentation, um von den Menschen bewundert zu werden, der ist nicht frei von aller Befleckung des Geistes, der dienet noch der unreinsten aller Lüste im menschlichen Herzen, der Lust, sich selbst zu erhöhen. — Reines Herzens ist, wer nie handelt aus Trotz, nie aus Verdruß, aus Aergerlichkeit und Empfindlichkeit und nie handelt aus eitler Ehre, aus Ostentation, aus Lust sich zu erhöhen, aus Lust, bewundert zu werden.“ Wir haben so

ausführlich citirt, um zu zeigen, zu welchen abgeschmackten Willkürlichkeiten ein Ausleger schreiten kann, wenn seine vorgefaßte Meinung oder seine dogmatische Beschränktheit ihn verhindert, eine Schriftstelle nach ihrem einfachen und klaren Wortsinne aufzufassen. — Aber auch Tholuck, obgleich er sich mehr an den Wortlaut hält, sucht doch auch dieser Seligpreisung eine andere Bedeutung zu geben. Er geht davon aus, daß *καθαρὸς* gleichbedeutend sei mit *ἀκήρατος*, ungemischt, um dann schließlich zu dem Resultate zu gelangen, daß, in Bezug auf Gott gedacht, die Lauterkeit des Herzens nichts Anderes sei, als jene ungetheilte Liebe, welcher Gott schlechthin das höchste Gut sei. Dieser Erklärung hat auch Grüllich a. a. O. S. 19 seinen Beifall gegeben, indem er die Reinheit des Herzens zwar zunächst darin findet, daß dasselbe durch die Gnade Gottes von Schuld gereinigt sei, dann aber in das gereinigte Herz aus Dankbarkeit für die ihm widerfahrene Gnade die Liebe zu Gott einziehen läßt.

Abgesehen von diesen Auslegungen, die der Widerlegung nicht bedürfen, könnte es sich nur noch fragen, ob bei der Reinheit des Herzens ausschließlich an die Fleischeslust oder an die Sündhaftigkeit überhaupt zu denken sei. Wenn wir aber auch mit den meisten Auslegern dem Origenes Recht geben können, welcher sagt, „daß jede Sünde als ein Schmutzflecken der Seele anzusehen sei, und daß deßhalb hier nicht allein an die Unzucht, sondern an alle Sünden gedacht werden müsse," so ist es doch Thatsache, daß die Sünden der Fleischeslust, die eigentlichen Laster, von jeher vorzugsweise als solche Sünden angesehen worden sind, durch welche der Mensch sich beschmutze und von welchen er sich deßhalb reinigen müsse. Hingegen ist es wenigstens nicht gebräuchlich, von anderen sündlichen Neigungen, der Lügenhaftigkeit, dem Geize, dem Hochmuthe u. s. w. dieses Bild zu gebrauchen, welches offenbar andeuten soll, daß durch die Befleckung des Leibes auch die Seele verunreinigt werde. Wir glauben daher vollkommen im Rechte zu sein, wenn wir mit Melanchthon, Piscator u. A. unsere Seligpreisung auf diejenigen beschränken, welche sich durch die Kraft der sittlichen Freiheit von dem Dienste der sinnlichen Fleischeslust völlig losgesagt haben. Darauf führt uns insbesondere auch noch der Ausdruck: *τῇ καρδίᾳ*, welchen wir als ziemlich gleichbedeutend mit *τῳ πνεύματι* in V. 3 auffassen. Denn wie dort *τῷ πνεύματι* im Gegensatze zu *τῷ σώματι* gebraucht ist, so steht hier *τῇ καρδίᾳ* im Gegensatze zu *τῇ σαρκί*. An der *σάρξ* kommt die Unreinigkeit zur äußeren Erscheinung und darum muß

auch die σὰρξ zunächst wieder gereinigt werden. Aber so wenig der πτωχὸς τῷ σώματι allein um seiner Armuth willen in das Himmelreich eingehen wird, wenn er nicht zuvor auch noch erst πτωχὸς τῷ πνεύματι geworden ist, ebensowenig wird auch der καθαρὸς τῇ σαρκὶ durch seine leibliche Reinheit bereits fähig, Gott zu schauen, wenn er nicht zugleich auch καθαρὸς τῇ καρδίᾳ geworden ist. Hierin spricht sich also der principielle Gegensatz der Lehre Jesu gegen die Lehre der Pharisäer aus, welche auf die leibliche Reinheit ein so großes Gewicht legten, wie das besonders in dem Abschnitte Matth. XV, 1—20 deutlich hervortritt. Vielleicht denkt Jesus aber auch an die äußerliche Reinigung des Hohenpriesters durch das Besprengen mit dem Blute des geschlachteten Opferthieres, wodurch er momentan fähig wurde, hinter den Vorhang des Allerheiligsten in die unmittelbare Nähe Gottes zu treten. Was diesem einzelnen Menschen, der aber freilich auch nur καθαρὸς τῇ σαρκὶ war, für einen einzelnen Fall erlaubt wurde, das soll denen, die καθαροὶ τῇ καρδίᾳ sind, immerfort gestattet sein. Denn nicht hinter dem Vorhange des Allerheiligsten, sondern inwendig im Herzen schaut der Mensch Gottes Angesicht, was aber nur geschehen kann, wenn der Spiegel seines Herzens vollkommen klar und unbefleckt ist.

Wie dieses Schauen Gottes näher zu verstehen sei, darüber haben sich nun wieder die Ausleger den Kopf zerbrochen, und es ist nicht zu verwundern, daß auch hier die Meinungen weit auseinander gehen. Es würde jedoch zu weit führen und auch vergebliche Mühe sein, wenn wir hier näher darauf eingehen wollten. Wir verweisen deßhalb diejenigen, welche sich weiter darüber unterrichten wollen, auf Tholuck, welcher diese Frage ausführlich bespricht, und bemerken nur im Allgemeinen, daß es sich bei den verschiedenen Auslegern hauptsächlich darum handelt, ob dieses Schauen Gottes als ein leibliches oder geistiges Schauen zu denken sei. Ein Hauptvertreter der Meinung, daß das Schauen Gottes ein leibliches sein werde, ist wiederum Menken, der sich a. a. O. S. 140 zu folgendem Ausruf hinreißen läßt: „O große, überschwengliche Verheißung, Gott zu schauen in der Stadt Gottes, deren Schöpfer und Künstler Gott ist, wo aller Reichthum und alle Herrlichkeit Gottes und Christi, wie an keinem anderen Orte der Himmel, offenbart sein wird! Da, unter den allervortrefflichsten aller vernünftigen Geschöpfe zu wohnen und die verklärte Menschheit des Herrn der Herrlichkeit selbst in Christo Jesu im vollsten Glanze zu sehen immerfort, da andere Seligen, die der Heiligung

auch nachgejagt haben, aber nicht reines Herzens geworden sind, diese Herrlichkeit nur zuweilen und in einem gemilderten Glanze sehen können!" — Aber auch das Schauen mit den Augen des Geistes wird wieder verschieden gedeutet, bald mystisch als das intuitive Anschauen des innersten Wesens Gottes, bald rationalistisch als die hellere, deutlichere Erkenntniß Gottes, wobei Grüllich a. a. O. S. 20 f. das Schauen Gottes bald im Gebete, bald in der heiligen Schrift, bald in der Natur, bald in den Führungen des Lebens und endlich auch von Angesicht zu Angesicht vor sich gehen läßt, ohne sich jedoch näher darüber auszulassen, wie er diesen letzteren Ausdruck aufgefaßt wissen wolle, ob mit Menken von dem leiblichen Schauen, oder mit Tholuck von der intuitiven Erkenntniß im Gegensatze zu der voraufgegangenen stückweisen oder discursiven Erkenntniß.

Allein alle diese Erklärungen übersehen den entscheidenden Punkt, daß das Schauen Gottes hier als der Lohn der Herzensreinheit hingestellt wird, oder auch als die unmittelbare Folge derselben. Damit ist aber der Gedanke an ein besseres, vollkommeneres intellektuelles Erkennen Gottes völlig ausgeschlossen. Vielmehr kann hier das Schauen Gottes nur das selige Bewußtsein der unmittelbaren Nähe Gottes und der innigen Gemeinschaft mit ihm bezeichnen. Denn in demselben Maße, wie das Gefühl der Unreinheit und Sündhaftigkeit den Menschen aus der Nähe Gottes hinwegscheucht, wird ihn das Gefühl des von allen bösen Lüsten gereinigten Herzens mit dem innigen Verlangen nach der unmittelbaren Nähe Gottes erfüllen, welches Verlangen dann auch seine vollkommene Befriedigung findet, indem das reine Herz selber zum Allerheiligsten wird, in welchem Gott seinen ewigen Thron aufschlägt. Hiegegen kann man nicht einwenden, daß dies ein unerreichbares Ideal sei, welches dem Menschen gar nicht gesteckt werden könne, solange er in dem sinnlichen Fleische einherwandle. Denn in welcher Seligpreisung wäre wohl nicht ein solches Ideal enthalten, welches im vollkommenen Sinne des Wortes niemals erreicht wird? Aber eben darum enthalten diese Seligpreisungen ja auch die höchsten Ziele unseres sittlichen Lebens, die wir erst ganz allmählich zu erringen hoffen dürfen, also daß auch dem Vollkommensten immer noch ein weiteres Ziel gesteckt ist, dem er nachzujagen nie aufhören darf.

In dem Verfolgen dieses Zieles müssen wir unsere Seligkeit suchen; denn nach der Veranlagung unserer menschlichen Natur ist es mindestens zweifelhaft, ob wir uns auch dann noch glücklich fühlen

würden, wenn es für uns gar kein höheres Ziel der sittlichen Vollkommenheit mehr zu erreichen gäbe. Denn wir sind nun einmal nicht für ein engelhaftes, sondern für ein menschliches Dasein geschaffen worden, und für dieses menschliche Dasein hat uns der Meister in seinen Seligpreisungen den Weg gewiesen, auf welchem wir unausgesetzt immer höher empor und immer tiefer hinein in das Himmelreich dringen sollen.

V. 9. **Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen.**

In dem heißen und erbarmungslosen Kampfe um das Dasein, welchen die natürlichen Menschen, gleich den übrigen Geschöpfen der Erde, mit einander führen, fühlt der sittlich freie Mensch hinter der starken Schutzwehr der Sanftmuth sich vollkommen sicher, und Niemand vermag ihn von dem festen Grund und Boden, den er sich dadurch erworben hat, wieder zu vertreiben. Allein das kann doch nicht die letzte Aufgabe jedes Einzelnen innerhalb der menschlichen Gesellschaft sein, daß er sich gegen alle Uebrigen so verschanze, daß sie ihm nichts anhaben können. Vielmehr ist das die Aufgabe der menschlichen Gesellschaft, daß innerhalb derselben alle einzelnen Mitglieder durch den wechselseitigen Austausch aller ihrer Kräfte, Fähigkeiten und Güter einen festen Bund gegenseitiger Hülfeleistung mit einander schließen. Sie sollen mit einander wetteifern, wer von ihnen vermittelst seiner Fähigkeiten und Kräfte, seiner Kenntnisse und Geschicklichkeiten am meisten zu leisten im Stande sei. Aber wenn es auch wohlweislich so eingerichtet ist, daß auch die Selbstsucht, die nur für sich erringen will, doch wieder dem Nutzen und der Vervollkommnung des Ganzen dienen muß, so kann doch der Bürger des Himmelreichs es nicht unthätig und gleichgültig ansehen, wie in diesem erbitterten Kampfe und Streite Jeder sich selbst und Einer den Anderen aufreibt. Und darum ist es nicht genug, daß er sich verschanzt hinter der Schutzwehr der Sanftmuth, um von den Streichen seiner leidenschaftlich erregten Mitmenschen selber nicht getroffen zu werden. Er muß auch die Uebrigen zu schützen suchen und überhaupt darnach trachten, daß der ruhige Frieden der Seele, den er sich selber erworben hat, Allen zu Theil werde. Er muß als ein Friedensstifter auftreten unter den Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft; dadurch wird er erst zu einem würdigen Bürger des Himmelreichs.

Je undankbarer und schwieriger aber eine solche Wirksamkeit zu sein pflegt, desto höher wird sie von Jesu geschätzt. Denn die daran geknüpfte Verheißung: sie werden Kinder Gottes heißen oder genauer: sie werden Söhne Gottes genannt werden, weiset ihnen offenbar die höchste Stufe im Himmelreich an. Es ist der höchste Ehrentitel, der ihnen damit gegeben wird; zugleich aber scheint damit noch angedeutet zu werden, daß sie mit dieser ihrer friedenstiftenden Thätigkeit Gott am ähnlichsten sind. Denn Gott ist ja selbst ein Gott des Friedens, dessen ganzes Thun darauf gerichtet ist, daß seine Menschenkinder aus dem Kampf und Streit dieser Welt zum seligen Frieden des Himmelreichs eingehen sollen.

Wir haben uns hier genau an den griechischen Ausdruck *εἰρηνοποιοὶ* gehalten, welcher wörtlich „Friedensstifter" bedeutet, von Luther aber „Friedfertige" übersetzt wird. Diese Uebersetzung ist jedoch auch zulässig; denn wer darauf ausgeht, Frieden zu stiften, der wird jedenfalls bei sich selbst den Anfang machen müssen, indem er einerseits sorgfältig Alles vermeidet, wodurch der Friede mit seinen Mitbürgern gestört werden könnte, und andererseits, wenn ohne seine Schuld der Friede zwischen ihm und einem Anderen gestört worden ist, nicht eher ruht, als bis er sich mit seinem Widersacher wieder ausgesöhnt hat. Welche Wichtigkeit Jesus gerade diesem letzteren Punkte beilegt, geht ja aus dem weiteren Inhalte dieses fünften Capitels deutlich genug hervor. Uebrigens sind auch die Ausleger über den Sinn dieser Seligpreisung fast einstimmiger Ansicht, und selbst Tholuck hält es kaum der Mühe werth, einige wenige abweichende Erklärungen namhaft zu machen.

V. 10. Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn das Himmelreich ist ihr.

Es ist das Zeichen des sittlich freien Menschen, daß er Kummer und Elend, Hunger und Blöße, Krankheit und Tod mit Geduld und Gottvertrauen über sich ergehen läßt, denn wenn Solches geschieht, so hängt das mit der Endlichkeit und Vergänglichkeit seines irdischen Daseins nothwendig zusammen. Wenn er überhaupt leben will, so muß er auch auf Noth und Entbehrung, auf Krankheit und Tod gefaßt sein. Aber damit ist nicht gesagt, daß der Mensch nicht alle Mittel gebräuchen solle, um Hunger und Elend, Krankheit und Tod

von sich abzuwenden. Das ist vielmehr seine heilige Pflicht; und erst, wenn er sieht, daß alle seine Anstrengungen vergebens sind, fügt er sich geduldig in sein unabwendbares Schicksal, dieses mit kindlichem Vertrauen Gott, dem himmlischen Vater, anheimstellend.

Und doch kann für denn sittlich freien Menschen die Stunde herankommen, wo es gilt, das Alles ruhig über sich ergehen zu lassen, ohne im geringsten Hand oder Fuß zu rühren, um sich dem drohenden Schicksal zu entziehen. Wenn es sich um seine religiöse Ueberzeugung, seinen Glauben, sein Gewissen handelt, wenn man ihn seines Amtes zu entsetzen droht, und er mit seiner Familie in Noth und Elend gerathen, oder in die Verbannung hinauswandern soll, wenn er um seiner Ueberzeugung oder seines Gewissens willen seiner Habe beraubt, ins Gefängniß geworfen, vielleicht sogar zu Tode gemartert werden soll, dann ist die Stunde gekommen, wo er um der Gerechtigkeit willen sich nicht dem angedrohten schweren Schicksale entziehen darf, dann soll er vielmehr zeigen, daß er als sittlich freier Mensch auch die Tugend der Selbstaufopferung auszuüben im Stande ist. „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib, laß fahren dahin, sie haben's kein' Gewinn, das Reich muß uns doch bleiben!“ singt Martin Luther. Und das Reich, das Himmelreich, wird ja auch denen verheißen, die um der Gerechtigkeit willen, Alles aufopfern. Denn wer dem Himmelreiche angehört, der ist über alle irdische Noth und Trübsal erhaben, der lebt in der seligen Gemeinschaft Gottes des himmlischen Vaters, von dem auch der grausamste Tod ihn nicht zu scheiden vermag. So schließen die Seligpreisungen, wie ein harmonisches Ganze, mit derselben Verheißung ab, mit welcher sie begonnen hatten. Denn in dem Himmelreiche soll ja der sittlich freie Mensch das alles haben und genießen, was ihm hier verheißen wird, wenn nur sein sittliches Leben nach allen Seiten hin sich erst so vollkommen entfaltet hat, wie die Seligpreisungen es ausmalen. Es ist das höchste Ideal der sittlichen Vollkommenheit, welches ihm in den Seligpreisungen vorgehalten wird, und welchem er unausgesetzt nachjagen muß, wenn er je ein Bürger des Himmelreiches werden will.

An die acht Seligpreisungen schließt sich nun zunächst V. 11—16 ein Abschnitt an, in welchem Jesus seinen Jüngern sagt, welche Stellung sie unter dem Geschlechte der Menschen hier auf der Erde einnehmen werden, sofern sie, von dem Geiste dieses neuen Gesetzes erfüllt, als die rechten Kinder Gottes einherwandeln. Sie sollen dieselbe Stellung einnehmen, welche die Propheten des alten Bundes einnahmen, dieselbe Aufgabe erfüllen, welche diesen aufgetragen war, aber auch auf dasselbe Schicksal gefaßt sein, welches diesen bereitet wurde. Dieses Letztere, daß seine Jünger dasselbe Schicksal, wie die Propheten des alten Bundes erdulden werden, hebt er zuerst hervor, weil die letzte Seligpreisung unmittelbar auf diesen Gedanken hinüberführt.

V. 11. **Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Uebles wider euch, so sie daran lügen.**

V. 12. **Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl belohnet werden. Denn also haben sie verfolget die Propheten, die vor euch gewesen sind.**

Was die achte Seligpreisung ganz allgemein ausspricht, das wird nun hier im Besonderen auf die Jünger angewendet, nur mit dem Unterschiede, daß anstatt „um der Gerechtigkeit willen“ es hier heißt „um meinetwillen“. Diese geflissentliche Hervorhebung seiner Person kommt in der Bergpredigt nur noch am Schlusse wieder vor in den Woren: „Es werden nicht Alle, die zu mir sagen: Herr! Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel.“ Da erscheint also Jesus als der König des Himmelreichs, welchem die Menschen sich unterthan machen, weil sie durch ihn Bürger des Himmelreichs werden wollen. In demselben Sinne haben wir auch hier das Wort: „um meinetwillen“ aufzufassen, also: „weil ihr mir nachgefolget seid, weil ihr meinen Namen tragt und meinem Reiche angehört“. Jesus setzt als selbstverständlich voraus, daß seine Jünger, wenn sie in seinen Fußstapfen wandeln, auch der Gerechtigkeit nachjagen, und darum konnten ihm die Ausdrücke „um der Gerechtigkeit willen“ und „um meinetwillen“ als gleichbedeutend erscheinen, wenngleich er am Schlusse der Bergpredigt zwischen denen, welche nur seinen Namen tragen, und denen, welche wirklich durch ihn gerecht geworden sind, einen wesentlichen Unterschied macht. Von denen, die nur seinen Namen tragen, durfte

er aber natürlich auch nicht voraussetzen, daß sie sich um seinetwillen solchen Verfolgungen aussetzen würden, wie sie hier geweissagt werden, und wie sie Cap. 10 bei der Aussendung der Jünger noch specieller angegeben werden.

Wenn man aber die Frage aufgeworfen hat, ob in diesem ganzen Abschnitte Vers 11—16 ausschließlich die damaligen engeren Jünger Jesu oder überhaupt alle Mitglieder des von ihm gestifteten Reiches gemeint seien, so ist das eine ganz müßige Frage. Zunächst hat Jesus natürlich seine damaligen Jünger oder vielmehr alle diejenigen unter seinen Zuhörern, die ihm nachfolgen würden, im Auge, im Uebrigen aber richtet er seine Worte an Alle, welche das von ihm verkündete Gesetz des sittlich freien Menschen in ihren Geist und in ihr Herz aufgenommen und dadurch die Kraft erlangt haben, um der Gerechtigkeit willen auch das Schwerste zu erdulden. Zu bemerken ist noch, daß der Zusatz: *ψευδόμενοι*, nach Luthers Uebersetzung: „so sie daran lügen" unsicher ist, indem derselbe in dem Codex D fehlt und auch von Origenes in einem Citat dieser Stelle weggelassen wird. Dem Sinne nach ist er überflüssig, da sich's von selbst versteht, daß die Jünger durch ihr Betragen keinen Grund zu dem bösen Nachreden gegeben haben dürfen. In dem griechischen Texte aber macht das Wort die Rede schwerfällig, wenn man nicht etwa *ψευδόμενοι ἕνεκα ἐμοῦ* mit einander verbinden will, was aber einen unpassenden Sinn ergeben würde. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß dieses Wort ein späterer Zusatz ist, der den Sinn der Rede zwar nicht verändert, wohl aber die Kraft derselben abschwächt.

Die nun folgende Verheißung: „Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl belohnet werden" lautet nach dem griechischen Text noch kräftiger: „Freut euch und jauchzet, weil euer Lohn groß (eigentlich viel) ist im Himmel; denn also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind." Hier ist zunächst auf eine Eigenthümlichkeit der Satzbildung aufmerksam zu machen, die in der Bergpredigt noch mehrmals wiederkehrt, daß nämlich auf einen vorangehenden Satz zwei Sätze folgen, von welchen jeder sich unmittelbar an den ersten anschließt. Vollständig ausgedrückt würde dieser Satz also lauten: Freut euch und jauchzet, weil euer Lohn groß ist im Himmel; und abermals sage ich: Freut euch und jauchzet, denn also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind. Wollte man dagegen den dritten Satz als Begründung des zweiten Satzes auffassen, wie es nach Luthers Uebersetzung kaum

anders möglich ist, so würde der höchst unangemessene Sinn herauskommen, daß die Jünger Jesu darum für die erlittenen Verfolgungen würden belohnt werden, weil die alten Prophetenauch verfolgt worden seien. Vielmehr will Jesus sagen, daß seine Jünger, wenn sie um seinetwillen leiden und verfolgt werden, eine doppelte Ursache zur Freude haben, und zwar 1. weil ihrer dafür im Himmel ein reicher Lohn wartet, und 2. weil sie daran erkennen können, daß sie die würdigen Nachfolger jener alten Propheten sind, welche als die Streiter Gottes in dieser Welt auch so viele Verfolgungen um der Gerechtigkeit willen haben erleiden müssen.

Dieselbe grammatische Eigenthümlichkeit wiederholt sich bereits in dem nächsten Satze, in welchem Jesus nun die eigenthümliche Stellung näher bezeichnet, welche seine Jünger unter dem Geschlechte der Menschen hier auf der Erde einnehmen werden.

V. 13. **Ihr seid das Salz der Erde. Wenn nun das Salz dumm wird, womit soll man salzen? Es ist hinfort nichts nütze, denn daß man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten.**

Wir halten nämlich diese Uebersetzung Luthers, bei welcher in dem Fragesatze: „womit soll man salzen?" die Erde als Object zu denken ist, für durchaus richtig, obgleich er mit dieser Auffassung fast ganz allein steht und selbst die jüngst herausgegebene Probebibel ihn corrigiren zu müssen geglaubt hat, indem sie schreibt: womit soll man's salzen? nämlich das Salz, wenn es dumm geworden ist. Zu dieser letzteren Auslegung glaubt man genöthigt zu sein wegen des Folgenden: „es ist hinfort nichts nütze, denn daß man es ausschütte und lasse es die Leute zertreten". Denn dies, meint man, könne nur die Folge davon sein, daß das dumm gewordene Salz nicht wieder gesalzen werden könne. Die rein grammatische Erklärung dieser Stelle wird dadurch unstreitig viel leichter, was noch auffälliger wird, wenn man den griechischen Text betrachtet, welcher lautet: *Ἐὰν δὲ το ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι, εἰ μὴ βληθῆναι ἔξω καὶ καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων*, denn da ist das Einfachste, in allen drei Sätzen *τὸ ἅλας* als Subjekt beizubehalten.

Und doch halten wir diese Erklärung nicht für die richtige, sondern sind der Ansicht, daß bei *ἐν τίνι ἁλισθήσεται* aus dem Vorhergehenden *ἡ γῆ* als Subject herübergeholt werden müsse. Dann muß freilich das folgende *εἰς οὐδὲν ἰσχύει κ. τ. λ.* wieder unmittelbar mit *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ* verbunden werden, so daß sich hier

wieder dieselbe eigenthümliche Satzbildung findet, wie in V. 12. Mit der Wiederholung dieser Worte würde die Rede dann also lauten: „Ihr seid das Salz der Erde. Wenn aber das Salz dumm wird, womit soll sie gesalzen werden? Ja, wenn das Salz dumm wird, dann taugt es zu nichts mehr, außer hinausgeworfen und von den Menschen zertreten zu werden.“ Daß dies die richtige Auslegung sei, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir das Bild auflösen. „Ihr seid das Salz der Erde, d. h. durch euch soll die Menschheit vom sittlichen Verderben errettet werden. Wenn ihr aber selber sittlich verdürbet, wie sollte da die Menschheit vom Verderben errettet werden! Ihr wäret dazu nichts nütze und darum auch nichts anderes werth, als hinausgeworfen zu werden.“ — Hier bleibt, was wohl zu merken ist, der vorangestellte Satz: „Ihr seid das Salz der Erde“ bis zuletzt die Hauptsache, während bei der anderen Erklärung das den Jüngern drohende Verderben zur Hauptsache gemacht wird, indem, wenn sie selbst verderben würden, für sie gar keine Möglichkeit der Rettung vorhanden wäre. Aber ist dies nicht auch eine völlig unbewiesene Behauptung sowohl im bildlichen, wie im eigentlichen Sinne? Denn wenn auch vielleicht noch Niemand versucht hat, geschmacklos gewordenes Salz wieder salzig zu machen, so wird man das doch nicht von vorn herein für unmöglich erklären müssen. Und wenn wir das Bild auflösen, so wird ein sittlich verdorbener Jünger Jesu freilich unfähig sein, Andere vom sittlichen Verderben zu erretten; aber weßhalb sollte er denn nicht selbst noch wieder vom Verderben errettet werden können? Wenn das unmöglich wäre, dann wären wir ja gar übel daran, und insbesondere wäre dann das ganze Wirken der inneren Mission ein völlig aussichtsloses, thörichtes Unternehmen.

Es ist übrigens noch zu beachten, daß es nicht heißt: *τίνι*, sondern *ἐν τίνι ἁλισθήσεται*; denn in den übrigen Stellen des N. T. und der Septuaginta wird in dieser Redensart stets der dat. instr. gebraucht. So Mc. 9, 49: *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται, καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται.* Lev. 2, 13: *καὶ πᾶν δῶρον θυσίας ὑμῶν ἁλὶ ἁλισθήσεται*, Ezech. 16, 4: *καὶ ἐν ὕδατι οὐκ ἐλούσθης οὐδὲ ἁλὶ ἁλίσθης.* Wir vermuthen daher, daß in unserer Stelle die Präposition *ἐν* gebraucht werde, weil das Salz hier nicht als Gewürz dienen soll, sondern zur Erhaltung, in welchem Falle der zu erhaltende Gegenstand in eine Salzlösung hineingethan wird, so daß man eigentlich genauer übersetzen müßte: worin soll sie gesalzen werden? Allerdings findet sich das *ἐν* auch in den beiden Parallelstellen bei

Marcus und Lucas, dort aber muß es anders erklärt werden, weil in diesen Stellen statt ἁλίζειν das Wort ἀρτύειν gebraucht wird. Aber auch dieses Wort wird sonst mit dem dat. instr. verbunden, z. B. Col. 4, 6: ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος. Dagegen lauten die beiden angeführten Stellen: Mc. 9, 50: καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; und Luc. 14, 34: καλὸν οὖν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀρτυθήσεται; 35: οὔτε εἰς γῆν, οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν· ἔξω βάλλουσιν αὐτό. Auch hier faßt man nun das ἐν τίνι gewöhnlich als Hebraismus auf anstatt τίνι und übersetzt ebenso, wie bei Matthäus: „womit wollt ihr es würzen? womit soll es gewürzt werden?“ Allein dem widerspricht nicht nur der sonst gewöhnliche Gebrauch des dat. instr., sondern auch der Sinn des ganzen Ausspruchs, welcher viel natürlicher wird, wenn wir das ἐν τίνι = εἰς τί auffassen. Wir übersetzen also Marcus 9, 50: Das Salz ist schön (oder ein schönes Gewürz); wenn aber das Salz geschmacklos wird, wohinein wollt ihr es dann bereiten (oder wozu wollt ihr es dann als Gewürz verwenden)? und Luc. 14, 34: Schön ist freilich das Salz; wenn aber das Salz auch fade wird (nämlich eben so fade, wie die Speise, die es würzen soll), wohinein soll es dann als Gewürz gethan werden? V. 35: nicht einmal auf das Land, noch auch auf den Dünger ist es brauchbar (im Unterschiede von den ungenießbaren Speisen, die wenigstens als Dünger für das Land benutzt werden können). Hinaus werfen sie es. Schließlich mag noch bemerkt werden, daß auch der Ausspruch bei Matthäus denselben Sinn ergeben würde, wenn man nur das ἐν τίνι ἁλισθήσεται = ἐν τίνι (τὸ) ἅλας θήσεται auffassen oder annehmen dürfte, daß es ursprünglich wirklich so geheißen habe, denn gerade bei dem Verbum τιθέναι ist bekanntlich ἐν cum dat. das Gebräuchlichste.

V. 14. **Ihr seid das Licht der Welt. Es mag die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein.**

V. 15. **Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, so leuchtet es denen allen, die im Hause sind.**

V. 16. **Also lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.**

Hatte Jesus in dem Gleichnisse von dem Salze seinen Jüngern die Pflicht ans Herz gelegt, selber unbefleckt zu bleiben, weil sie

anders nicht ihre Aufgabe erfüllen und die Menschheit vom sittlichen Verderben erretten könnten, so zeigt er ihnen in dem zweiten Gleichnisse von dem Lichte, daß sie nun aber auch sich nicht vor den Augen der Menschen verbergen dürften, sondern frei und offen mit seiner Lehre hervortreten müßten. Das im 13. Verse geweissagte Schicksal hätte sie ja möglicherweise veranlassen können, den Gefahren, die ihnen gleich jenen alten Propheten drohten, sorgfältig aus dem Wege zu gehen. Vielleicht konnten sie auch denken, daß sie dem Salze gleich genügend im Verborgenen würden wirken können. Allein dann wären sie jenen alten Propheten sehr unähnlich gewesen, die ohne Furcht und Zittern dem Volke und seinen Fürsten oftmals mit den heftigsten Worten und den stärksten Drohungen entgegen traten, weil sie sich dazu berufen fühlten, im Namen Gottes die Sache der Wahrheit und Gerechtigkeit zu vertreten. Dasselbe sollten die Jünger Jesu auch als ihre Aufgabe ansehen.

Wenn aber Jesus seine Jünger das Licht der Welt, d. h. der Menschheit nennt, so setzt er voraus, daß die Menschen in der Finsterniß wandeln und daß diese durch seine Jünger verscheucht werden soll, und zwar ist dies sowohl von der sittlichen Unwürdigkeit, als auch von der religiösen Unwissenheit zu verstehen. Durch die Lehre und das Beispiel der Jünger Jesu soll die religiöse Unwissenheit und die sittliche Unwürdigkeit der Menschen nicht nur an den Tag gebracht, sondern auch in ihr Gegentheil verwandelt werden. Denn wenn es am Schlusse heißt: „Also lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“, so zeigen diese Worte, daß die Menschen an dem lebendigen Beispiele der Jünger Jesu die Wahrheit und Göttlichkeit ihrer Lehre erkennen und deßhalb Gott preisen werden, daß er auch sie aus der Finsterniß der Unwissenheit und Unsittlichkeit durch die Jünger Jesu errettet habe.

Das Gleichniß von der Stadt, die auf einem Berge liegt, deutet die hohe, hervorragende Stellung an, welche die Jünger einnehmen sollen. Wie die Stadt, die auf einem Berge liegt, dem Wandersmann als Wegweiser dient, so sollen auch die Jünger Jesu eine Stellung einnehmen, in welcher sie von allen Menschen gesehen werden und denselben als Führer und Leiter dienen können. In dem anderen Gleichnisse von dem Licht oder genauer der Lampe, die nicht unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter oder den Lampenfuß gestellt werden soll, wird dagegen auf die erleuchtende Kraft der

Wahrheit hingewiesen, die von den Jüngern auf die anderen Menschen übergehen soll.

Also wie das Licht der Sonne das ganze Weltall durchstrahlt, wie die Stadt, die auf einem Berge liegt, den Bewohnern des Landes als Wegweiser dient, und wie das Licht der Lampe allen Hausgenossen leuchtet, so sollen auch die Jünger überall, in den größten, wie in den kleinsten Verhältnissen, mit ihrer Lehre und ihrem lebendigen Beispiele allen Menschen voranleuchten.

Der nun folgende Abschnitt der Bergpredigt V. 17—48 handelt von dem Verhältnisse des alten und des neuen Gesetzes zu einander. Denn wenn Jesus ein neues Gesetz für das sittlich religiöse Leben der Menschen geben wollte, so entstand ganz von selbst die Frage, ob denn damit die Gültigkeit des alten Gesetzes aufgehoben werden sollte. Auf diese Frage giebt aber der 17. Vers sofort eine bündige Antwort.

V. 17. **Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen.**

Der Ausdruck: das Gesetz und die Propheten bezeichnet immer die sämmtlichen Schriften des A. T., nämlich die 5 Bücher Mosis (das Gesetz) und die übrigen Bücher (die Propheten). Wenn es hier aber heißt: das Gesetz oder die Propheten, so sollen die beiden Theile nicht von einander getrennt werden, als wenn es noch von jedem Theile besonders gesagt werden sollte, daß Jesus ihn nicht auflösen wolle. Vielmehr ist es eine Eigenthümlichkeit der griechischen Sprache, daß in verneinenden Sätzen häufig oder (ἤ) anstatt und (καί) gebraucht wird. Auch darf bei dem Worte Propheten durchaus nicht an die messianischen Weissagungen gedacht werden, als ob es sich hier um deren Widerlegung oder Bestätigung handle, so nahe es auch zu liegen scheint, das Erfüllen von der durch Jesum geschehenen Erfüllung der Weissagungen des A. T. zu verstehen. Denn, wie die folgenden Verse zeigen, hat Jesus das Gesetz und die Propheten hier ausschließlich als die Grundlage des bürgerlich sittlichen Lebens im Auge, wie solche in den 10 Geboten kurz und bündig zusammengefaßt und dann in den gesammten Schriften des A. T. nur noch näher erläutert und weiter ausgeführt worden ist.

Aber dieses alte mosaische Gesetz sollte als die Grundlage des bürgerlich sittlichen Lebens zugleich auch die Grundlage des sittlich religiösen Lebens der Menschen sein. Und eben damit war ihm eine

Aufgabe gesetzt, die es nicht erfüllen konnte. Denn wenn die Erlösung der Menschen von allem Jammer und Elend dieser gegenwärtigen Welt als das letzte Ziel ihres sittlich religiösen Lebens angesehen werden sollte, so mußte dieses sittlich religiöse Leben auch auf ganz anderen Grundlagen auferbaut werden, als diejenigen waren, auf welchen die Ordnung des bürgerlich sittlichen Lebens beruhte. Diese bisherige Ordnung des bürgerlich sittlichen Lebens der Menschen mußte allerdings auch ferner aufrecht erhalten werden, und darum sagt Jesus, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, in welchen diese Ordnung ein für alle Mal festgesetzt worden ist. Weil es sich aber durch eine anderthalb tausendjährige Geschichte gezeigt hatte, daß das mosaische Gesetz jene andere Aufgabe, das sittlich religiöse Leben der Menschen zu dem Ziele der Erlösung hinzuführen, nicht zu erfüllen vermochte, darum wollte Jesus durch das neue Gesetz, welches er in den Seligpreisungen gegeben hatte, diese noch unvollendete Aufgabe des alten Gesetzes auch wirklich erfüllen. Denn ich bin nicht gekommen, aufzulösen, spricht er, sondern zu erfüllen. Vielleicht hat er hier absichtlich das Object ausgelassen, denn in der That war es eigentlich nicht seine Absicht, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, also doch in irgend einer Weise zu verändern, indem diese vielmehr, insofern als sie dem bürgerlich sittlichen Leben der Menschen zur Grundlage dienten, völlig unangetastet stehen bleiben sollten, — sondern, was er zu erfüllen gekommen war, das war der letzte Endzweck der Religion selbst, die bisher noch ungestillte Sehnsucht der Menschheit nach Erlösung von allem Jammer und Elend dieser gegenwärtigen Welt. Und gerade deßhalb, weil das innerhalb der Schranken der bürgerlichen Ordnung dieser gegenwärtigen Welt nicht möglich war, wollte er für die nach Erlösung schmachtenden Menschen jenes Himmelreich begründen, welches aber auf ganz neuen Lebensgrundsätzen auferbaut werden sollte.

In dem nächstfolgenden Verse wird nun zunächst der Grund angegeben, warum er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, während der Grund, weßhalb er gekommen sei, um zu erfüllen, erst im 20sten Verse ausgesprochen wird. Wir haben hier also wieder dieselbe Eigenthümlichkeit der Satzbildung, wie in V. 12 und V. 13, indem V. 18 und V. 20 jeder für sich unmittelbar an V. 17 sich anschließen.

V. 18. **Denn ich sage euch, wahrlich, bis daß Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe noch Ein Titel vom Gesetze, bis daß es Alles geschehe.**

Also das in den Schriften des A. T. enthaltene Gesetz hat für alle Zeiten unerschütterliche Geltung. So lange überhaupt Menschen auf der Erde leben, muß auch die gesellschaftliche Ordnung derselben dadurch aufrecht erhalten werden, daß sie einer des anderen Leib und Leben, Weib und Kind, Hab und Gut, Ehre und guten Namen als heilige, unantastbare Güter ansehen. Darum wird aber auch das alte mosaische Gesetz, welches eben diese Güter in dem Namen Gottes für heilig und unantastbar erklärt, bis an das Ende aller Tage das unveränderliche Gesetz der bürgerlichen Gesellschaft der der Menschen bleiben müssen. Und somit konnte es auch Jesu niemals einfallen, an diesem uralten Gesetze rütteln zu wollen. Daß er hier ganz speciell die 10 Gebote im Auge habe, die in der hebräischen Sprache noch viel kürzer lauten, das geht deutlich daraus hervor, daß er sagt: auch nicht der kleinste Buchstabe, noch ein Titel vom Gesetze werde vergehen. Denn von diesen kurzen Geboten läßt sich allerdings auch nicht das Mindeste hinwegnehmen. Der griechische Text bezeichnet das Jod als den kleinsten hebräischen Buchstaben, und was Luther Titel übersetzt, heißt eigentlich Häkchen oder kleiner Strich, durch dessen Auslassung der eine Buchstabe in einen anderen verwandelt werden würde.

Ob der Ausdruck: „bis daß Himmel und Erde vergehen" sprichwörtlich aufzufassen sei und dann so viel bedeute als „niemals", oder ob Jesus, was wahrscheinlicher ist, ausdrücklich auf den Untergang der Welt hinweisen und sagen wolle, daß bis zu diesem Zeitpunkte das bestehende Gesetz nicht verändert werden solle, ist für den wesentlichen Inhalt dieses Satzes nicht von Bedeutung. Dagegen fragt es sich, wie das angehängte „bis daß es Alles geschehe" zu verstehen sei. Die mehrfach bemerkte Eigenthümlichkeit der Satzbildung ist auch hier wieder vorhanden, nur daß der Satz, zu welchem die beiden anderen Sätze in paralleler Beziehung stehen, hier nicht voran, sondern in die Mitte gestellt ist.

Was nun den Sinn dieses Ausspruchs betrifft, so sind drei verschiedene Auslegungen möglich, von welchen auch jede ihre Vertheidiger gefunden hat. „Bis daß es Alles geschehe", kann 1. bezogen werden auf das Werk des Messias, als wenn Jesus habe sagen wollen: das bisherige mosaische Gesetz soll so lange Gültigkeit haben, bis alles

das geschehen sein wird, was ich als Messias auszuführen habe. Diese Auslegung ist aber nicht allein deßhalb zu verwerfen, weil Jesus in demselben Athemzuge sagt, daß das Gesetz vor dem Untergange der Welt überhaupt nicht vergehen werde, sondern auch deßhalb, weil mit der Aufrichtung seines Reiches, also mit der Vollendung seines Werkes auf Grundlage des neuen Gesetzes, das alte Gesetz keineswegs abgeschafft, sondern immer noch als die Grundlage des bürgerlich sittlichen Lebens der Menschen bestehen bleiben soll. — Zweitens kann der Ausdruck aber auch bezogen werden auf das, was vom Gesetz gefordert, oder, wenn man hiebei an die Propheten denkt, was im Gesetz und in den Propheten geweissagt worden ist. Also das Gesetz soll bestehen bleiben, bis alle Forderungen desselben, oder alle im A. T. enthaltenen Weissagungen erfüllt sein werden. Aber auch diese Auslegung ist zu verwerfen. Denn von den Weissagungen ist hier überhaupt nicht die Rede, und die Forderungen des Gesetzes werden in der bürgerlichen Gesellschaft der Menschen ohne das Gesetz niemals erfüllt werden. Das ist ja gerade der Grund, weßhalb Jesus sagt, daß er nicht gekommen sei, um das Gesetz und die Propheten aufzulösen, weil die Ordnung in der bürgerlichen Gesellschaft der Menschen bis an das Ende aller Tage an dies Gesetz gebunden bleiben muß. Und wenn auch Niemand mehr das Gesetz überträte, so würden doch nur die Strafen für die Uebertretungen des Gesetzes aufgehoben werden können, das Gesetz selbst aber würde immerfort noch dieselbe Gültigkeit haben und zwar als die Richtschnur, nach welcher alle lebten.

Somit bleibt nur die dritte noch mögliche Auslegung übrig, nach welcher mit den Worten: „bis daß es Alles geschehe“ nur noch einmal zur Bekräftigung desselben wiederholt werden soll, was schon in den Worten: „bis daß Himmel und Erde zergehen“ ausgesprochen worden ist. Wir würden also mit der Wiederholung des mittleren Satzes etwa so übersetzen: „Bis daß Himmel und Erde vergehen, wird kein Jod und kein Häkchen eines Buchstabens vom Gesetz vergehen; nein, wahrlich, nicht der kleinste Theil vom Gesetz wird vergehen, bis das Alles geschieht.“

V. 19. **Wer nun eins von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehret die Leute also, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber thut und lehret, der wird groß heißen im Himmelreich.**

Dieser Vers hat den Auslegern in alter und neuer Zeit außerordentlich viel Kopfzerbrechen gemacht, und wem es Vergnügen macht, zu erfahren, wie man sich gedreht und gewendet hat, um diesen klaren und bestimmten Ausspruch mit seinen eigenen dogmatischen Voraussetzungen in Uebereinstimmung zu bringen, der möge darüber in dem mehrfach angeführten Werke von Tholuck nachlesen. Am liebsten natürlich möchte man den Vers ganz streichen, und wenn wirklich zwingende Gründe dazu vorhanden wären, wenn dieser Ausspruch also mit der Lehre Jesu in offenbarem Widerspruch wäre, oder wenn der Vers den Zusammenhang der Rede allzusehr störte, dann würden auch wir gegen die Streichung desselben nichts einzuwenden haben, weil ja dieser Ausspruch etwas wesentlich Anderes nicht enthält, als was schon im 18ten Verse ausgesprochen ist. Allerdings ist hier speciell von der Geltung des alten Gesetzes im Himmelreich die Rede; allein wenn dasselbe bis zum Weltuntergange nicht aufgehoben werden soll, so muß es ja auch noch im Himmelreiche gelten, welches ja nicht erst mit dem Weltuntergange, sondern sofort anbrechen soll, sobald nur Menschen da sind, die nach dem für die Bürger des Himmelreichs gegebenen neuen Gesetze zu leben sich entschließen. Die ganze Schwierigkeit, die man in diesem Ausspruche gefunden hat, rührt nur daher, daß man die Bezeichnung „das Gesetz und die Propheten" viel zu allgemein faßt, als wenn Jesus sagen wolle, daß von der ganzen Fülle des mosaischen Gesetzes mit Einschluß des Ritualgesetzes auch nicht das Geringste aufgehoben werden solle. Wenn er das hätte sagen wollen, dann würde er allerdings durch sein späteres Leben und insbesondere durch die Stellung, die er dem Sabbathsgesetze gegenüber einnahm, mit diesem seinem Ausspruche in den entschiedensten Widerspruch getreten sein. Allein daß der Ausspruch: „das Gesetz und die Propheten" hier in einem viel engeren Sinne aufzufassen sei und nichts anderes bezeichnen solle, als die bestehende gesetzliche Ordnung des bürgerlich sittlichen Lebens, ist bereits gesagt worden, und wird außerdem noch durch die Wiederholung dieses Ausdrucks VII, 12 unzweifelhaft bestätigt. Denn wenn es daselbst heißt: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen. Das ist das Gesetz und die Propheten", so ist ja nicht zu bestreiten, daß damit ausschließlich nur diejenigen Gebote des Gesetzes gemeint sein können, durch welche die gesetzliche Ordnung in der bürgerlichen Gesellschaft der Menschen aufrecht erhalten wird. Sofern nun aber die Bürger des Himmelreichs zu

gleicher Zeit doch auch Mitglieder der weltlich bürgerlichen Gesellschaft oder des Staates bleiben, sind sie auch fortwährend an die gesetzliche Ordnung dieser Gesellschaft gebunden. Und das eben ist es, was der 19. Vers ausdrücklich noch betonen will.

Es könnte nur noch auffallend erscheinen, daß Jesus hier schon den Fall voraussieht, daß neue Lehrer oder Gesetzgeber auftreten könnten, die seine Lehre dazu mißbrauchten, um sich dem lästigen Zwange der bürgerlichen Gesetze zu entziehen. Allein diese Möglichkeit ist ja auch im 17. Verse schon angedeutet, wenn er sagt: ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen.

Also wer an der Geltung dieses uralten Gesetzes für die bürgerlich-sittliche Ordnung des menschlichen Geschlechtes oder des Staates auch nur im Geringsten rütteln wird, den wird man auch im Himmelreiche gering achten; wer dagegen durch Beispiel und Wort für die Heilighaltung dieses Gesetzes bestrebt sein wird, den wird man auch im Himmelreiche hoch schätzen. „Denn ich bin ja nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen," sagt der Herr. „Nein, ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, nämlich alles das, was dem alten Gesetze noch unmöglich war. Und darum eben habe ich euch dieses neue Gesetz gegeben, damit es fortan die Grundlage und Richtschnur eures sittlich-religiösen Lebens werde."

V. 20. **Denn ich sage euch: Es sei denn eure Gerechtigkeit besser, denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.**

Hier müssen wir aber nun wieder allen bisherigen Auslegungen auf das Entschiedenste entgegen treten, sofern man nämlich bisher allgemein angenommen hat, daß Jesus mit diesen Worten die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer als eine falsche, verwerfliche Gerechtigkeit bezeichnen wolle, weil sie nämlich das mosaische Gesetz nicht richtig auslegten und handhabten, sondern vielmehr durch ihre eigenmächtigen Zusätze verdunkelten und verkehrten. Das ist ja im gewissen Sinne durchaus nicht zu bestreiten, und die späteren Reden Jesu wider die Schriftgelehrten und Pharisäer im 15. und 23. Capitel des Matthäus beweisen es deutlich genug, daß er von der Art und Weise, wie die Schriftgelehrten und Pharisäer nach Gerechtigkeit trachteten, nichts wissen wollte. Allein trotz alledem war es doch das aufrichtige ernste Bestreben der Schriftgelehrten und Pharisäer, daß sie ein gesetzlich tadelloses Leben führen wollten, und

ihr Fehler oder ihr Irrthum bestand nur darin, daß sie durch eine unglaubliche Uebertreibung dieser rein äußerlichen Gesetzesvorschriften zugleich auch vor Gottes Augen eine tadellose sittlich-religiöse Gerechtigkeit erlangen wollten. Das war's, was er selbst als unmöglich erkannt hatte und weßhalb er in den Seligpreisungen ein durchaus neues Gesetz für das sittlich-religiöse Leben der Menschen gegeben hatte. Aber wenn er sich dadurch auch in den ausgesprochensten Gegensatz gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer gestellt hatte, der sich mit der Zeit immer mehr zuspitzte und ihm zuletzt die erbitterte, unversöhnliche Feindschaft dieser Menschen zuzog, so war doch die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, sofern dieselben mit dem größten Ernste auf eine strenge Befolgung des Gesetzes drangen, von vornherein nicht zu verwerfen, sondern vielmehr diejenige Gerechtigkeit, welche von einem jeden Mitgliede der bürgerlichen Gesellschaft verlangt werden mußte. Wer so, wie die Schriftgelehrten und Pharisäer, mit ernster Gewissenhaftigkeit die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen bereit war, der war unter allen Umständen ein musterhafter Staatsbürger, der brauchte nicht zu fürchten, daß man ihn ins Gefängniß werfe, aber der hatte um dieser seiner tadellosen Gesetzlichkeit willen noch lange keinen Anspruch darauf, daß man ihn nun auch als Bürger im Himmelreich zulasse. Um in das Himmelreich zu kommen, mußte er zuvor noch einer ganz anderen, viel besseren Gerechtigkeit nachjagen, und zwar eben der Gerechtigkeit, wie Jesus sie seinen Jüngern soeben in den Seligpreisungen als die Gerechtigkeit des wahrhaft sittlich freien Menschen vorgehalten hatte. Daß aber die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, die der Herr hier im Auge hat, nicht verschieden sei von der Gerechtigkeit des alten mosaischen Gesetzes überhaupt, das beweisen die einzelnen Beispiele, welche Jesus jetzt anführt, um zu zeigen, welch ein Unterschied zwischen der Gerechtigkeit des alten und des neuen Gesetzes sei. Denn um ebensoviel als die Forderungen des neuen Gesetzes strenger sind, als die Forderungen des alten Gesetzes, um ebensoviel soll auch die Gerechtigkeit der Jünger besser sein, als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer. Aber so wenig das alte Gesetz darum als unbrauchbar verworfen werden soll, ebensowenig ist auch die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer als werthlos anzusehen. Es kommt eben nur darauf an, daß ihre Geltung nicht auf ein falsches Gebiet ausgedehnt werde, wo sie sich durch die ganze bisherige Geschichte als wirkungslos erwiesen haben.

Denn um die Menschen von allem Jammer und Elend dieser gegenwärtigen Welt zu erlösen, dazu sind das alte Gesetz und die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer völlig unfähig gewesen. Dies zu erfüllen ist die Aufgabe des Gesetzes Jesu und aller derer, die in der Kraft seines Geistes als das Salz der Erde und das Licht der Welt einherwandeln werden.

V. 21. **Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: „Du sollst nicht tödten; wer aber tödtet, der soll des Gerichts schuldig sein.“**

In welchem Sinne und Umfange das zu verstehen sei, daß die Gerechtigkeit der Bürger des Himmelreichs besser sein müsse, als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, das setzt Jesus nun an verschiedenen einzelnen Geboten des mosaischen Gesetzes auseinander, und zwar zunächst an dem Gebote: „Du sollst nicht tödten!“ Das mosaische Gesetz, insofern es die Grundlage des bürgerlich sittlichen Lebens der Menschen ist und auch fernerhin bleiben wird, erklärt zunächst das Leben der einzelnen Menschen für ein heiliges und unantastbares Gut, indem es gebietet: „Du sollst nicht tödten!“ Einen Jeden, der dies Gebot übertritt, bedroht das Gesetz mit Strafe, die aber je nach den besonderen Umständen verschieden sein kann und nicht nothwendig die Todesstrafe sein muß. Darum führt Jesus auch nicht das bekannte Wort an: „Wer Blut vergießt, deß Blut soll wieder vergossen werden,“ sondern er sagt: „Wer aber tödtet, der soll des Gerichts schuldig sein.“ Indem aber das Gesetz einen Jeden, der sich an dem Leibe oder dem Leben eines Mitbürgers vergreift, mit gerichtlicher Strafe bedroht, geht es von der Voraussetzung aus, daß in der bürgerlichen Gesellschaft der Menschen Feindschaften vorhanden sind und die von ihren Leidenschaften beherrschten Menschen darauf ausgehen werden, sich an dem Leibe oder dem Leben ihrer Feinde thätlich zu vergreifen. Unter der Voraussetzung dieser feindseligen Gesinnungen der Menschen gegen einander, die es gar nicht verhindern kann, will das Gesetz nur soviel erreichen, daß die feindselige Gesinnung nicht in blutige That übergeht. Mögen sie sich noch so sehr einander hassen, wenn sie sich nur davor hüten, ihrem Zorn und Haß die Zügel schießen zu lassen und zu thätlichen Angriffen auf ihr Leben überzugehen, so besitzen sie in den Augen der Obrigkeit, die für die Beobachtung des Gesetzes zu sorgen hat, vollkommene Gerechtigkeit. Ja, ihre Gerechtigkeit wird sogar ohne Zweifel von der bürgerlichen Obrigkeit um so höher geschätzt werden, je grim-

miger der Haß ist, den sie aus Achtung oder Furcht vor dem Gesetze in Schranken halten. Das ist die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, welche Jesus durchaus nicht verdammen will, von welcher er aber dennoch sagt, daß mit ihr noch Niemand ins Himmelreich komme. Mit dieser Gerechtigkeit kommt der Mensch nicht vors Gericht und nicht ins Gefängniß oder aufs Schaffot. Aber wenn er ins Himmelreich eingehen will, dann muß seine Gerechtigkeit besser sein. Von dieser besseren Gerechtigkeit handeln nun die folgenden Verse.

Diejenigen Ausleger, welche meinen, daß Jesus hier die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer als eine falsche Gerechtigkeit hinstellen wolle, welche dem Sinne des alten mosaischen Gesetzes widerspreche, wollen unter den Alten die früheren pharisäischen Ausleger des Gesetzes verstehen und deßhalb auch von den Alten übersetzen. Auch betrachten sie die Worte: „wer aber tödtet, der soll des Gerichts schuldig sein" als einen solchen verfälschenden Zusatz der Pharisäer zum Gesetze. Allein wenn Jesus nicht den ganzen Inhalt des 21. Capitels des 2. Buches Mosis, wo außer der Todesstrafe noch allerhand sonstige Strafen für den Todtschläger festgestellt werden, ausführlich angeben wollte, so konnte er diesen Inhalt gar nicht kürzer und angemessener zusammenfassen, als mit den Worten: „wer aber tödtet, der soll des Gerichts schuldig sein." Und was die Alten anbetrifft, so deutet der griechische Ausdruck ἀρχαῖοι unzweifelhaft auf die uralten Zeiten hin, in welchen mit dem mosaischen Gesetze die Grundlage für das bürgerlich sittliche Leben der Juden gelegt worden war. Es macht aber auch keinen Unterschied aus, ob man τοῖς ἀρχαίοις zu den Alten oder von den Alten übersetzt, was grammatisch in gleicher Weise zuläßig ist. Im ersteren Falle würden die Alten, die das Gesetz empfangen haben, den Jüngern Jesu, also den ὑμῖν im 22. Verse, entgegengesetzt sein, was wegen der gleichen Stellung beider Wörter am Ende des Satzes das Einfachste zu sein scheint. Im anderen Falle würde Jesus sich selbst den alten Gesetzgebern gegenüberstellen, was grammatisch nicht so einfach ist, weil dann das logische Subject im 21. Verse und das grammatische Subject im 22. Verse einander gegenüberständen. Allein wenn wir V. 31 und 32, 38 und 39, 43 und 44 vergleichen, in welchen das τοῖς ἀρχαίοις fehlt und deßhalb nothwendigerweise das logische Subject von ἐρρέθη dem ἐγώ gegenübergestellt werden muß, so möchten wir uns doch dafür entscheiden, daß auch hier und in den

folgenden Stellen, wo die Redensart wiederkehrt, übersetzt werden müsse: „Ihr habt gehört, daß von den Alten gesagt worden ist.“ Wenn wir es so auffassen, dann ist aber unter dem Ausdrucke „die Alten“ dasselbe zu verstehen, was V. 17 „das Gesetz und die Propheten“ genannt wird, also das ganze alte Testament, insofern in ihm die gesetzliche Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft der Menschen enthalten ist. Darum heißt es auch: „Ihr habt gehört“ und nicht: „Ihr wißt, daß von den Alten gesagt worden ist,“ weil ja das Gesetz und die Propheten in den Synagogen regelmäßig vorgelesen wurden.

V. 22. **Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Racha, der ist des Raths schuldig; wer aber sagt: du Narr, der ist des höllischen Feuers schuldig.**

Den Sinn dieses Ausspruchs im Allgemeinen festzustellen, hat durchaus keine Schwierigkeit. Denn das erkennt man sofort, daß Jesus sagen will: Vor dem Richterstuhle des Himmelreichs ist nicht die That, sondern die Gesinnung maßgebend. Von den Bürgern des Himmelreichs wird unter allen Umständen eine sanftmüthige Gesinnung gefordert. Und darum ist im Himmelreiche eine jede Verletzung dieses Gebotes strafbar, also der Zorn, die Erbitterung, die Rachsucht, mögen diese nun im inneren Herzen sich verbergen, oder mögen sie sich in erbitterten Worten kundgeben. Im Himmelreich, wo der ungestörte Friede herrschen soll, ist schon der Zorn eine Sünde. Darunter ist aber nicht die unwillkürliche Empörung unserer Seele beim Anblicke eines begangenen Unrechtes oder bei der Empfindung einer erlittenen Beleidigung zu verstehen. Diese momentane Störung unserer Seelenruhe ist unvermeidlich, solange wir noch unter sündigen Menschen leben. Aber mit dieser Empfindung der zornigen Empörung ist ja auch niemals das Gefühl einer Schuld verbunden, und das eben ist es, worauf es hier ankommt. Denn wenn Jesus hier den Zorn für strafbar erklärt, so kann er nur einen Zorn im Auge haben, dessen wir uns selbst als einer Schuld bewußt werden, sofern er uns daran verhindert, die Beleidigungen Anderer mit Sanftmuth zu ertragen. Das Gebot der Sanftmuth, die wir üben sollen, setzt vielmehr als selbstverständlich voraus, daß wir gegen den Stachel des Unrechts nicht unempfindlich sind. Aber trotzdem sollen wir sanftmüthig bleiben und um des erlittenen Unrechts willen keine feindselige Gesinnung gegen den Bruder im Herzen hegen. Dies Letz=

tere meint Jesus offenbar, wenn er sagt: „Wer mit seinem Bruder zürnt.“ Denn während der unwillkürlich aufbrausende Zorn wohl auf kurze Zeit die Seelenruhe stören kann, alsdann aber, wenn er durch den Geist der Sanftmuth wieder beruhigt worden ist, sogar die Ursache eines erhöhten Herzensfriedens werden kann, geht bei einer andauernden feindseligen Gesinnung gegen einen Mitmenschen der Friede des Herzens unrettbar verloren. Und darum ergeht auch über einen solchen Menschen sofort das Gericht, welches ihn auf so lange, als seine feindselige Gesinnung, sein Zorn anhält, von den Pforten des Himmelreichs ausschließt.

In einer größeren Anzahl von Handschriften findet sich noch der Zusatz εἰκῇ, ohne Grund, und schon die alten Kirchenväter sind darüber getheilter Meinung, ob dieses Wort in dem ursprünglichen Texte gestanden habe, oder nicht. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß man dieses Wort nur hinzugesetzt hat, weil man den Sinn des Wortes ὀργίζεσθαι fälschlich von der sittlichen Empörung über das Unrecht verstand. Ein solches Zürnen konnte Jesus allerdings gar nicht verbieten, da er selbst oft genug seine sittliche Empörung, seinen Zorn über die verstockten Sünder kundgegeben hat. Ein solches Zürnen könnte natürlich nur verboten werden, wenn es εἰκῇ, ohne Grund, geschähe. Aber wenn man das Zürnen von der andauernden Erbitterung des Herzens über ein erlittenes Unrecht versteht, dann hat der Zusatz „ohne Grund“ gar keinen Sinn, weil nicht nur angenommen werden muß, daß Niemand ohne Grund auf einen Anderen erbittert sein könne, sondern weil diese Erbitterung gerade unter der Voraussetzung, daß Grund dazu vorhanden sei, verboten wird.

Wenn Jesus nun aber weiter sagt, daß die Strafbarkeit dieser feindseligen Erbitterung noch größer werde dadurch, daß dieselbe sich in bösen Worten gegen den Bruder Luft mache, so ist auch das im Allgemeinen klar und verständlich. Denn wenn schon derjenige, welcher einen erbitterten Groll gegen einen Bruder im Busen hegt, sich damit selbst vom Himmelreiche ausschließt, so wird seine Versündigung jedenfalls noch viel größer, wenn er seinem Zorne in bösen Worten Luft macht, weil er dadurch auch bei denen, die ihn reden hören, Anstoß und Aergerniß verursacht.

Soweit also ist der Sinn dieses Verses vollkommen verständlich. Gehen wir nun aber an die Erklärung der einzelnen, in demselben enthaltenen Ausdrücke und Sätze, so bietet derselbe größere Schwierigkeiten dar, als irgend ein anderer Vers der Bergpredigt. Für sich

allein genommen würde der erste Satz: „Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig“ zunächst keine Schwierigkeit darbieten. Denn da er den Gegensatz bildet zu dem vorangehenden: „Wer aber tödtet, der soll des Gerichts schuldig sein,“ so kann damit nur gesagt sein, daß im Himmelreich das Zürnen mit dem Bruder ebenso strafbar sei, als in der bürgerlichen Gesellschaft das Tödten eines Mitmenschen. Wenn es dann aber weiter heißt: „Wer zu seinem Bruder sagt: Racha, der ist des Raths schuldig, d. h. der soll eine Strafe erleiden, wie sie in der bürgerlichen Gesellschaft das Synedrium, der hohe Rath, zu bestimmen hat, so folgt daraus, daß der hohe Rath hier dem Gerichte im ersten Satze als höheres Gericht gegenübergestellt werden soll. Und so bekommt denn das Gericht im ersten Satze einen Doppelsinn, indem es im Gegensatze zu V. 21 allgemein das Strafgericht bezeichnet, im Gegensatze zu dem hohen Rathe aber das jüdische Untergericht, welches nach Angabe der Rabbiner aus 23, nach Angabe des Josephus aber aus 7 Richtern bestand und über einen Capitalverbrecher die Todesstrafe durch das Schwert verhängen konnte, während das Synodrium als höchstes Gericht über die schwersten Verbrechen aburtheilte und auf Steinigung erkennen konnte.

Wenn Jesus nun aber in dem dritten Satze die Strafbarkeit dessen, der zu seinem Bruder „du Narr“ sagt, als eine noch größere bezeichnen wollte, so konnte er das nicht dadurch thun, daß er einen solchen Verbrecher vor ein noch höheres Gericht verwies, denn ein solches war nicht vorhanden, wohl aber konnte er, wenn das überhaupt noch möglich war, die zu erkennende Strafe noch verschärfen. In diesem Sinne müssen wir daher auch den Ausdruck „der ist des höllischen Feuers schuldig“ auffassen. Damit kann also nicht im Unterschiede von den beiden vorhergehenden eine von Gott verhängte Strafe gemeint sein. Denn im Himmelreiche ist Gott stets der Richter, und es ist nichts Anderes, als sein eigenes bald milderes und bald strengeres Urtheil, welches hier nach Analogie der bürgerlichen Gerichtsordnung mit den drei Ausdrücken: „der ist des Gerichts, der ist des Raths und der ist des höllischen Feuers schuldig“ bezeichnet wird. Es fragt sich also, was unter dem höllischen Feuer als Verschärfung der Todesstrafe zu verstehen sei. Erinnern wir uns aber daran, wie man früher die Todesstrafe dadurch verschärfte, daß man z. B. den Verbrecher auf einer Kuhhaut zum Richtplatz schleppte, oder daß man sein abgeschlagenes Haupt auf einen Pfahl steckte, so war das der

Zweck dieser Strafen, daß der Verbrecher dadurch noch auf eine besondere Weise entehrt werden sollte. Eine solche Entehrung scheint daher auch bei der Verurtheilung zum höllischen Feuer beabsichtigt zu sein. Und da führt uns nun der griechische Ausdruck: εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς sofort auf den richtigen Weg. Denn γέεννα ist die griechische Bezeichnung des Thals Hinnom in der Nähe von Jerusalem, durch welches nach Jos. XV, 8 und XVIII, 16 die Grenze der Stämme Juda und Benjamin hindurchlief, und in welchem nach 2. Kön. XXIII, 10 sich ein Thopheth, d. h. eine Brandstätte befunden hatte, auf der man früher dem Moloch zu Ehren Kinder verbrannte. Diese Stätte hatte Josia verunreinigt und zwar wahrscheinlich dadurch, daß er daselbst ausgegrabene Todtengebeine verbrannt hatte. Denn auf dieselbe Weise verunreinigte er nach der Erzählung desselben Capitels noch mehrere Götzenaltäre. Wie aber aus Jer. VII, 32 f. und XIX, 1—7 hervorzugehen scheint und von Kimchi berichtet wird, wurden daselbst auch später zur entehrenden Strafe unbeerdigte Leichname hingeworfen, die dann nachher mit Feuer verbrannt wurden, weßhalb dort auch ein beständiges Feuer unterhalten wurde. Darauf scheint auch Jes. LXVI, 24 anzuspielen, welche Stelle dann wieder Marc. IX, 47 f. zur Ausmalung des höllischen Feuers benutzt worden ist. Mithin muß der Ausspruch Jesu: ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς so verstanden werden: „der hat nicht allein den Tod verdient, sondern dessen Leichnam soll auch noch zur entehrenden Strafe in die γέεννα geworfen und mit Feuer verbrannt werden."

Nun aber entsteht die weitere Frage: Wie verhält es sich mit der Stufenfolge der Verbrechen gegen dieses für das Himmelreich gegebene Gebot der Sanftmuth? Läßt sich an diesen Verbrechen, welche Jesus hier anführt, dieselbe Stufenfolge ebenso deutlich erkennen, wie an den Strafen, womit sie bedroht werden? Daß und in welchem Sinne das Zürnen die erste Stufe bilde, darüber ist schon genug gesagt worden. Auch darüber kann kein Zweifel entstehen, daß das Vergehen ein schwereres wird dadurch, daß der Zorn in Worten sich Luft macht. Aber welcher Art ist nun das Verhältniß dessen, welcher Racha zu seinem Bruder sagt, zu demjenigen, welcher sagt: du Narr? Das Wort Racha, in den griechischen Handschriften gewöhnlich ῥακὰ, aber auch ῥαχὰ und ῥακκὰ geschrieben, ist offenbar aus dem aramäischen Urtext herübergenommen. Denn von dem griechischen Worte ῥάκος, Lumpen, läßt sich die Form nicht ableiten.

Nach gewöhnlicher Meinung soll damit das hebräische Wort רֵק, aram. רֵיקָא, wiedergegeben sein, obgleich der a-Laut in der ersten Sylbe hier auch Schwierigkeit macht. Dies Wort wird u. a. gebraucht Jud. IX, 4; XI, 3; 2. Chron. XIII, 7 von solchen Menschen, die ein Empörer zusammenholt, also Taugenichtse oder lose Leute, wie Luther übersetzt, während die LXX abwechselnd κενὸς, λιτὸς und λοιμὸς gebraucht, was etwa so viel als gefährliche Hungerleider sagen will. Auch macht 2. Sam. VI, 20 Michal dem David einen Vorwurf daraus, daß er, vor der Bundeslade hertanzend, sich wie ein רֵק entblößt habe, was die LXX mit Tänzer, die vulgata aber mit „Possenreißer" übersetzt. Vielleicht könnte man es hier aber auch als Verrückter auffassen, denn in dieser Bedeutung als רֵק מוֹחַ, leer an Gehirn, soll es später häufig als Schimpfwort gebraucht worden sein. In einer noch anderen Bedeutung findet sich endlich das Wort Neh. V, 13, wo es so viel als ausgestoßen (aus der Gemeinde) heißt.

Nehmen wir nun aber auch als ausgemacht an, daß dieses רֵיקָא ein in der aramäischen Sprache gebräuchliches Schimpfwort gewesen sei, dessen Sinn wir nicht genauer mehr bestimmen können, welches aber jedenfalls den Vorwurf der Nichtsnutzigkeit wegen Mangel an Sittlichkeit, Vermögen oder Verstand aussprechen sollte, so entsteht jetzt die weitere Frage, inwiefern das zweite Wort μωρὲ, welches Luther durch „Narr" übersetzt, einen viel schwereren Vorwurf, eine größere Beschimpfung enthalten habe. Und da müssen wir nun gestehen, daß weder wir selbst das nachzuweisen vermögen, noch auch es Anderen gelungen ist, dies zu thun. Denn wenn Tholuck in dem angeführten Werke 5. Aufl. auch sagt, daß „für den, welcher einerseits den alttestamentlichen Sprachgebrauch kenne, und andererseits den rabbinischen, es gar keinem Zweifel unterliegen könne, daß zwischen beiden Wörtern ein realer Unterschied stattfinde und daß sie eine entschiedene Abstufung bilden", so ist das doch nichts weiter, als eine apodiktische Behauptung, hinter welcher sich die Verlegenheit verbirgt, zu gestehen, daß man einen strikten Beweis zu führen außer Stande sei. Wir würden daher gern denen zustimmen, die hinter dem griechischen μωρὲ ebenfalls ein hebräisches oder aramäisches Wort vermuthen, wenn nur das herangezogene מוֹרֶה (von מָרָה, murren, widerspenstig sein) recht passen wollte. Denn wenn Jemand in feindseliger Erbitterung gegen einen Anderen ein böses Wort aussprechen will, dann wird er ihm ebensowenig den Vorwurf der Widerspenstigkeit gegen Gott machen, als er ihn einen μωρὸς nennen wird, welches

Wort Jesus selbst vielmehr wiederholt gebraucht (cf. Matth. VII, 26; XXIII, 17, 19; XXV, 2), um die unüberlegte Handlungsweise, die Verblendung eines Menschen zu bezeichnen. Mithin läge in dem μωρὲ nicht nur keine Steigerung, sondern viel eher eine Abschwächung gegenüber dem Dummkopf oder Taugenichts des aramäischen רֵיקָא. Nun meint man zwar, das griechische μωρὸς sei Uebersetzung von נָבָל Gottloser. Aber abgesehen davon, daß dies doch nur eine bloße Vermuthung ist, heißt נָבָל zunächst auch nur Thor; sodann aber müßte doch noch erst nachgewiesen werden, daß herkömmlicher Weise das Wort נָבָל ein schwereres Schimpfwort gewesen sei, als רֵיקָא. Diesen Beweis wird man aber wohl noch lange schuldig bleiben.

Wollen wir also nicht hier vor einem ungelösten Räthsel stehen bleiben, so müssen wir sehen, ob sich nicht auf einem anderen Wege Licht in die Sache bringen läßt. Versuchen wir also zunächst auf synthetischem Wege festzustellen, welche drei Stufen des Vergehens den angedrohten Strafen entsprechen würden, um dann auf analytischem Wege die ursprüngliche Form der Rede womöglich wieder herzustellen.

Nach dem bürgerlichen Gesetze kann nur derjenige bestraft werden, welcher sich durch seine feindselige Gesinnung verleiten läßt, seinen Nächsten an seinem Leibe oder Leben thatsächlich zu beschädigen, wobei es jedoch dem Gerichte überlassen bleibt, je nach der Schwere des Verbrechens eine geringere oder schwerere Strafe an dem Verbrecher vollstrecken zu lassen. Nach dem Gesetze des Reiches Gottes ist aber die feindselige Gesinnung selbst schon ein Verbrechen, welches daher auch von Gott als dem Richter im Himmelreich seine Strafe empfangen muß. Aber je nachdem diese feindselige Gesinnung in schwächerem oder stärkerem Grade bei einem Menschen vorhanden ist, wird auch die Strafe, welche er zu empfangen hat, eine verschiedene sein müssen. Und da fragt es sich nun eben: Wie giebt sich diese feindselige Gesinnung bei uns kund? und welche Stufen durchläuft sie, ehe sie uns dazu verleitet, uns thätlich an unserem Widersacher zu vergreifen und damit dem bürgerlichen Strafgerichte in die Hände zu fallen? Die erste Stufe ist natürlich das Festhalten und absichtliche Nähren einer zornigen Aufregung in unserer Brust, die zweite Stufe aber das Ausbrechen unseres Zornes in böse Scheltworte. Darüber hinaus aber kann als dritte Stufe nur noch die Verwünschung kommen, welche das Verderben auf des Widersachers Haupt herab-

ruft. Darnach müßte also der Ausspruch Jesu dem Sinne nach lauten:

Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; wer aber seinen Bruder schilt, der ist des hohen Raths schuldig, und wer ihm flucht, der ist des höllischen Feuers schuldig, oder der verdient auf dem Schindacker verbrannt zu werden.

Hiemit ist die Klimax vollständig hergestellt, und es ist nur noch zu untersuchen, ob wir nicht auf analytischem Wege zu demselben Resultat gelangen können. Wir gehen hier von der Beobachtung aus, daß der griechische Uebersetzer durch seinen hebräischen oder aramäischen Text offenbar manchmal in Verlegenheit gebracht worden ist und daß er deßhalb solche Wörter, die er entweder nicht recht verstand, oder für welche er kein entsprechendes griechisches Wort finden konnte, ohne Weiteres herübergenommen und nur in eine griechische Form gebracht hat. So z. B. in unserem Verse die beiden Wörter *ῥακὰ* und *γέεννα* und sodann in demselben Capitel V. 41 das Wort *ἀγγαρεύειν*, welches aus dem Persischen zuerst in das Aramäische und aus diesem wieder in das Griechische übergegangen ist. Wir nehmen deßhalb auch keinen Anstand, zu vermuthen, daß ebenfalls dem Worte *μωρὲ* ein hebräisches oder aramäisches Wort zu Grunde liege, weil offenbar das griechische Wort *μωρὸς* hier keinen befriedigenden Sinn ergiebt.

Untersuchen wir nun die Stellen in exod. XXI, in welchen die Verbrechen aufgeführt werden, welche mit dem Tode bestraft werden sollen, so finden wir, daß in vier Fällen die Todesstrafe eintreten soll, nämlich 1. wenn Jemand einen Menschen schlägt, daß er stirbt, 2. wenn Jemand Vater oder Mutter schlägt, 3. wenn Jemand einen Menschen stiehlt und verkauft, und 4. wenn Jemand Vater oder Mutter flucht. In diesem letzteren Falle würde also unter Voraussetzung der Richtigkeit dessen, was wir auf synthetischem Wege gefunden haben, das Gesetz für das weltliche Reich mit dem Gesetze für das Himmelreich zusammentreffen, nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß im weltlichen Reiche nur derjenige mit dem Tode bestraft werden soll, welcher Vater oder Mutter flucht, im Himmelreiche aber ein Jeder, welcher seinem Nächsten flucht.

Achten wir ferner auf die äußere Form dieser Gebote, so sehen wir, daß die verbrecherische Handlung im hebräischen Texte jedesmal durch das Participium des Verbs ausgedrückt wird, während die LXX mit dem Participium abwechselnd *ἐάν τις*, *ὅς* und *ὅς ἂν* ge-

braucht, geradeso wie im griechischen Texte der Bergpredigt das Participium ὀργιζόμενος mit ὃς ἂν εἴπῃ abwechselt. Es ist also zu vermuthen, daß auch hier in dem ursprünglichen hebräischen oder aramäischen Texte das Participium gestanden haben wird. Das ἔνοχος ἔσται in der Strafbestimmung scheint dagegen aus gen. XXVI, 11 entnommen zu sein, wo das מוֹת יוּמָת durch θανάτῳ ἔνοχος ἔσται übersetzt ist, oder auch aus num. XXXV, 31, wo רָשָׁע לָמוּת durch ἐνόχου ὄντος ἀναιρεθῆναι wiedergegeben wird.

Versuchen wir nun in Uebereinstimmung mit diesen Geboten, denen Jesus seine Gebote augenscheinlich nachgebildet hat, den hebräischen Text für das dritte Gebot, wie er nach unserer Ansicht gelautet hat, wieder aufzufinden, so werden wir uns zunächst wohl erlauben dürfen, das in exod. XXI, 17 gebrauchte קַלֵּל, fluchen, mit dem synonymen אָרַר zu vertauschen, wie ja auch eine solche Vertauschung dieser beiden Wörter gen. XII, 3 stattfindet, woselbst es heißt: מְקַלֶּלְךָ אָאֹר dem, der dir flucht, will ich fluchen. Mit dieser Abänderung würde unser Gebot also nach Analogie von exod. XXI, 17 lauten: מְאֹרֵר אָחִיו רָשָׁע בְּנֵי הִכֹּם לְאִשׁ. Damit hätten wir also in מְאֹרֵר ein Wort gefunden, welchem das griechische μωρὲ recht wohl nachgebildet sein könnte, und kommt es nur noch darauf an, diejenige Form des Ausspruchs festzustellen, welche dem griechischen Texte der Bergpredigt entspricht.

Nehmen wir nun an, daß das zweite Gebot bei Matthäus im Original gelautet habe: קֹרֵא אֶל אָחִיו רֵיקָא, so würde das dritte Gebot dementsprechend lauten: קֹרֵא מְאֹרֵר, wobei dann anzunehmen wäre, daß der Uebersetzer wegen der gleichen Form der Rede auch das Wort מְאֹרֵר für ein Schimpfwort gehalten habe. Sollten wir aber vielleicht eine dialektische Nebenform von אָרַר annehmen dürfen, welche אָרָה gelautet habe, so würde die Wiedergabe dieses Wortes durch μωρὲ noch genauer gewesen sein. Als Imperativendung findet sich das ה schon num. XXII, 6 und XXIII, 7 in אָרָה־לִּי. Auch findet es sich in dem Substantive מְאֵרָה, Fluch, welches Wort jedoch richtiger von dem Stamme מָאַר abgeleitet wird. Hätten wir aber dieses Verb für unsere Untersuchung herbeigezogen, so würden wir die Form מְאֵר erhalten haben, aus welcher aber ebenfalls das griechische μωρὲ recht wohl entstanden sein könnte.

So wenig wir nun aber auch selbstredend Anspruch darauf machen, ein endgültiges Resultat gefunden zu haben, so fest sind wir doch überzeugt, auf dem rechten Wege zu sein, auf welchem dieser

schwierige Vers seine Lösung finden muß. Und deßhalb möchten wir an Alle, welche gründlichere Kenner der semitischen Sprachen sind, als wir selbst, die freundliche Bitte richten, die hier begonnene Untersuchung weiter fortzusetzen, damit die Sache endlich zur Entscheidung komme. Vorläufig schlagen wir nun folgende Uebersetzung vor: „Wer mit seinem Bruder zürnt, der soll des Gerichts schuldig sein; wer aber seinen Bruder Taugenichts, Dummkopf schilt, der soll des hohen Raths schuldig sein; wer ihm aber flucht, der soll schuldig sein, auf dem Schindacker verbrannt zu werden.“

Schließlich sei noch bemerkt, daß wir in dem *ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς* das letztere Wort nicht als nähere Bestimmung zu *γέεννα* auffassen, sondern als Ergänzung zu *ἔνοχος*, welches also eine doppelte Ergänzung hat: *ἔνοχος εἰς τὴν γέενναν* und *ἔνοχος τοῦ πυρός*. Die Stellung des *τοῦ πυρὸς* hinter *γέενναν* erklärt sich daraus, daß hier zwei Handlungen vorliegen, zuerst das *βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν* und sodann das *κρεμασθῆναι πυρί*. Die ganze Redeweise in V. 22 ist aber brachylogisch ohne Zweifel in der Absicht, das hebräische Original möglichst genau wiederzugeben. Allerdings findet sich der Ausdruck *γέεννα τοῦ πυρὸς* noch einmal wieder und zwar Matth. XVIII, 9, wo *τοῦ πυρὸς* nur als nähere Bestimmung von *γέεννα* aufgefaßt werden kann. Allein die beiden Verse Matth. XVIII, 8 und 9 sind nur eine wortreichere Wiederholung von Matth. V, 29 und 30 und müssen als eine von fremder Hand herrührende Glosse angesehen werden, indem sie in den Zusammenhang des 18. Capitels gar nicht hineinpassen. Dort handelt V. 6 und 7 von dem Aergerniß, welches Niemand den Kindern geben solle, und daran schließt sich V. 10 mit der Ermahnung, daß Niemand die Kinder verachten solle, unmittelbar an. Die dazwischen geschobenen Verse, welche von den Aergerniß gebenden Gliedern des menschlichen Leibes handeln, die man abhauen oder ausreißen solle, stören den Zusammenhang durchaus und sind offenbar nur als Parallelstelle für den Begriff des Wortes *σκανδαλίζειν* hinzugefügt, wobei der Glossator sich auch noch insofern versah, als er die Worte *τοῦ πυρὸς* aus V, 22 zu dem Ausspruche V, 29 hinzusetzte. Uebrigens müßte es doch auch richtiger Weise heißen: *βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τῆς γεέννης* und nicht *εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός*.

Das Gebot des Himmelreichs, welches jede Feindseligkeit im Keime ersticken will, ergeht aber nicht allein an denjenigen, welcher beleidigt worden ist, sondern ebensowohl auch an den, welcher belei-

digt hat. Denn das unterbleibt ja gar nicht, daß wir im Verkehr mit unseren Mitmenschen mitunter einander durch ein Wort oder eine Handlung beleidigen. Je fester wir dann aber davon überzeugt sind, und je bestimmter wir behaupten können, daß uns jegliche Absicht zu beleidigen fern gelegen habe, desto weniger pflegen wir auch geneigt zu sein, um Verzeihung zu bitten. Im Gegentheil sehen wir es wohl als eine Beleidigung an, die uns angethan werde, daß man uns so etwas zutrauen könne, den Anderen absichtlich beleidigt zu haben. Wer aber weiß, daß ein Anderer sich durch ihn beleidigt fühlt, und sich doch nicht überwinden kann, ihn um Verzeihung zu bitten oder wenigstens ihm zu sagen, daß er gar nicht die Absicht gehabt habe, ihn zu beleidigen, der versündigt sich nicht allein an diesem Mitmenschen, welcher dadurch zu feindseliger Erbitterung verleitet werden kann, der schließt sich auch selbst vom Himmelreiche aus. Denn solange er das Bewußtsein mit sich umherträgt, daß ein Anderer sich durch ihn gekränkt fühlt, giebt es auch für ihn keinen glücklichen Herzensfrieden.

V. 23. **Darum wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst, und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe,**

V. 24. **so laß allda vor dem Altar deine Gabe und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komm und opfre deine Gabe.**

Im geschäftigen Drange des täglichen Lebens kann es gar leicht geschehen, daß wir die Pflicht der Friedfertigkeit gegenüber einem Anderen, der sich von uns beleidigt fühlt, versäumen. Weil die Sache unsererseits gar nicht so ernst gemeint war, darum legen wir ihr auch gar keine Wichtigkeit bei und denken nicht daran, daß der Andere sich dadurch tief gekränkt fühlen könne, und noch viel weniger, daß er dadurch von zorniger Erbitterung gegen uns erfüllt worden sei und sich wohl gar zu Scheltworten und Verwünschungen gegen uns könne fortreißen lassen. Und doch ist das vielleicht längst der Fall gewesen, und wir mit unserer Unbesonnenheit sind die Ursache gewesen, daß ihm das Himmelreich verschlossen worden ist. Darum, sagt Jesus, mache es dir zur unverbrüchlichen Pflicht, daß du jedesmal, wenn du eine Gabe auf dem Altar opfern willst, um Gott zu versöhnen, zuvor dich besinnst, ob nicht Einer da sei, der etwas wider dich habe, und mit dem du bisher dich zu versöhnen versäumt hast. Und wenn dir dann einfällt, daß ein solcher Bruder

da sei, dann gehe zuerst hin und versöhne dich mit ihm und dann komm und opfere deine Gabe. Denn solange du dich mit deinem Bruder noch nicht versöhnt hast, kannst du dich auch mit Gott nicht versöhnen.

Der Gedanke, der in diesen beiden Versen ausgesprochen wird, ist so klar und durchsichtig, daß zu seiner Erläuterung nichts hinzugefügt zu werden braucht. Es mag nur noch bemerkt werden, daß es, genauer übersetzt, heißen müßte: wenn du deine Gabe zum Altar herzubringst. Denn das Opfer auf den Altar selbst zu legen, war des Priesters Amt. — Ob man aber übersetzt: „Gehe zuvor hin und versöhne dich" oder: „Gehe hin und versöhne dich zuvor", ist dem Sinne nach vollkommen gleich. — Wenn Jesus aber seine Ermahnung an den jüdischen Cultus anknüpft, so ist es doch sehr begreiflich, daß man dieselbe alsbald auf die christliche Abendmahlsfeier übertrug und es bald Sitte wurde, daß die Familienglieder vor dem Genusse desselben sich gegenseitige Vergebung zusicherten. Das wird auch hoffentlich nicht nur immer Sitte bleiben, sondern es ist auch zu hoffen, daß diese Sitte sich allmählich auf immer weitere Kreise erstrecke. Allein sollte es wohl genügen, wenn die Bürger des Himmelreichs diese besondere Gelegenheit dazu ausersehen, um sich mit denen wieder zu versöhnen, mit welchen sie, sei es durch eigne Schuld, oder sei es durch die Schuld der Anderen, in Zwiespalt gerathen sind? Auf diese Frage antworten die beiden folgenden Verse.

V. 25. **Sei willfertig deinem Widersacher bald, dieweil du noch bei ihm auf dem Wege bist, auf daß dich der Widersacher nicht dermaleinst überantworte dem Richter, und der Richter überantworte dich dem Diener, und werdest in den Kerker geworfen.**

V. 26. **Ich sage dir, wahrlich du wirst nicht von dannen herauskommen, bis du auch den letzten Heller bezahlest.**

Es ist eine gute Sitte, wenn der Christ es sich zur Regel macht, die Feier des heiligen Abendmahles nicht vorübergehen zu lassen, ohne sich darauf zu besinnen, ob auch ein Bruder etwas wider ihn habe, und alsdann zuvor sich wieder mit ihm zu versöhnen. Es ist eine gute Sitte, weil in dem geschäftigen Drange des täglichen Lebens das gar leicht übersehen und vergessen werden kann. Allein wenn Einer sich deutlich bewußt ist und vielleicht auch durch die Umstände daran erinnert wird, daß ein solches Zerwürfniß zwischen ihm und einem Bruder vorhanden sei, dann soll er nicht warten, bis die

Zeit des Abendmahls herankommt, sondern so bald als möglich zu ihm gehen und ihm die Hand zum Frieden bieten, mag er nun um Vergebung zu bitten, oder Vergebung anzubieten haben. Dem Wortlaute nach scheint Jesus hier allerdings nur denjenigen anzureden, welcher einen Anderen beleidigt hat. Es ist der Schuldner, der von seinem Gläubiger vor Gericht gefordert wird, welchen Jesus hier ermahnt, daß er zur rechten Zeit nachgeben solle, solange sie noch auf dem Wege zum Gerichte bei einander wären. Denn sonst würde der Gläubiger ihn dem Richter überantworten und der Richter dem Gerichtsdiener, damit dieser ihn in das Gefängniß werfe, aus dem er nicht eher herauskommen werde, bis er auch den letzten Heller bezahlt habe. Allein wenn Jesus hier wieder das bürgerliche Gerichtsverfahren als Beispiel heranzieht, so darf doch nicht übersehen werden, daß vom sittlich-religiösen Standpunkte aus die Schuld mit ganz anderen Augen angesehen wird, also daß möglicher Weise der, welcher vor dem bürgerlichen Gerichte der Gläubiger ist, vor dem Gerichte des Himmelreichs vielmehr als der Schuldner angesehen wird. Denn vor dem Gerichte des Himmelreichs ist nicht allein die thatsächliche Beleidigung eine Schuld, welche dadurch abgetragen werden muß, daß der Beleidiger um Verzeihung bittet; im Himmelreich sucht man die Schuld in den Herzen der Menschen, und darum kann im Himmelreich der Beleidigte der viel schuldigere Theil sein und zwar wegen der erbitterten feindseligen Gesinnung, welche die erlittene Beleidigung bei ihm hervorgerufen hat.

Hierauf bezieht sich gerade der Ausdruck: εὐνοῶν, freundlich gesinnt, welchen Luther durch willfertig übersetzt. Aber wahrhaft willfertig zur Versöhnung wird doch erst derjenige sein, bei welchem die bisherige feindliche Gesinnung sich in ihr Gegentheil, die freundliche Gesinnung, verwandelt hat. An diesem Worte haben viele Ausleger auch nur darum Anstoß genommen, weil sie meinten, daß Alles auf die thatsächliche Beilegung des Streites ankäme, bevor die beiden Widersacher vor den Richter träten. Das ist auch bei den bürgerlichen Streitigkeiten allerdings die Hauptsache; denn da kommt es nur darauf an, daß der, welcher fürchten muß, von dem Richter verurtheilt zu werden, seinen Gegner vorher zufriedenstelle, während es durchaus gleichgültig ist, ob er das gern oder nur mit großem Widerstreben thut. Im Himmelreich dagegen würde eine solche Aussöhnung für denjenigen, bei welchem im Herzen noch der inwendige Groll zurückbliebe, durchaus werthlos sein. Im Himmelreich findet die wirk-

liche Aussöhnung erst in dem Augenblicke statt, wo der letzte Rest von Groll aus dem Herzen verschwindet und ein freundliches Wohlwollen an seine Stelle tritt.

Hieraus geht schon hervor, daß das Verfahren vor dem bürgerlichen Gerichte, wie es hier im bildlichen Sinne gebraucht wird, in seiner Anwendung auf die Verhältnisse des Himmelreichs nicht gepreßt werden darf. Denn wie das Motiv der Versöhnung in beiden Fällen ein ganz verschiedenes ist, so verhält es sich auch mit der Bestrafung dessen, der unversöhnlich bleibt. Im Himmelreich fallen Schuld und Strafe unmittelbar zusammen, weil der Unversöhnliche durch den inwendigen Richtspruch des allwissenden Gottes sofort vom Himmelreiche ausgeschlossen wird und desselbigen nicht eher wieder theilhaftig werden kann, als bis er den letzten Heller bezahlt, d. h. den letzten Rest von Groll aus seinem Herzen verbannt hat. Es ist daher durchaus unzulässig, hier die Thatsache der Schuld und den Act der Bestrafung von einander zu trennen und den letzteren in das jenseitige Leben zu verlegen. Luther hat es freilich so verstanden und deßhalb das Wort „dermaleinst" zu dem Texte eigenmächtig hinzugesetzt, wie denn überhaupt die große Mehrzahl der Ausleger bei dieser Stelle an das zukünftige Gericht denkt. Allein dabei wird eben übersehen, daß Jesus, wenn er von dem Himmelreich redet, darunter ein Reich versteht, welches von ihm selbst auf dieser Erde begründet werden soll. Es ist, wie wir bei der Betrachtung des Vaterunsers noch näher sehen werden, das Reich, wie es thatsächlich im Himmel da ist und nun auf der Erde sein Gegenbild finden soll. Daß er an den Schluß der nun beginnenden Weltentwicklung ein letztes Gericht setzt, bei welchem die Bürger des Himmelreichs von den Kindern dieser Welt auf ewig geschieden werden sollen, ist freilich eben so wahr. Allein daran ist in unserer Stelle noch gar nicht zu denken; denn hier handelt es sich immer noch erst um die Frage, inwiefern die Gerechtigkeit der Bürger des Himmelreichs besser sein müsse, als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer. Weil hier aber nur von dem gegenwärtigen Himmelreich und nicht von dem zukünftigen Gericht die Rede ist, darum sind alle Grübeleien über die Bedeutung unserer Stelle für die eschatologischen Dogmen als durchaus ungehörig von der Hand zu weisen. Denn die φυλακή bezeichnet weder das Fegefeuer, noch die Hölle, sondern einfach das Ausgeschlossensein vom Himmelreich. Allerdings deutet der Ausdruck: „solange du noch bei ihm auf dem Wege bist" symbolisch auf das

Zu-Ende-gehen des Lebens hin; aber damit braucht doch nicht gesagt zu sein, daß man mit seinem Widersacher in dem gegenwärtigen Leben sich versöhnen müsse, um nicht im zukünftigen Leben wegen der versäumten Aussöhnung bestraft zu werden. Vielmehr würde der eintretende Tod des Widersachers die Aussöhnung unmöglich machen und darum auch der Andere bis an sein Lebensende durch das Bewußtsein dieser ungesühnten Schuld von der Seligkeit des Himmelreichs ausgeschlossen werden und zwar eben deßhalb, weil er den letzten Heller nun nicht mehr bezahlen könnte.

V. 27. **Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen.**

V. 28. **Ich aber sage euch: Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.**

Dem bürgerlich-sittlichen Gesetze ist auch bei dem Verbote des Ehebruchs nur daran gelegen, die That selbst zu verhindern, damit die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft nicht gestört werde. Mögen die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft auch noch so sehr von ihren unkeuschen Begierden gereizt werden, das ist dem bürgerlichen Gesetze gleichgültig, darum bekümmert es sich nicht, solange ein Jeder seine lüsternen Begierden in gesetzlichen Schranken zu halten weiß. Hingegen nach dem Maßstabe des sittlich-religiösen Gesetzes, welches für die Bürger des Himmelreichs gegeben worden ist, sind gerade diejenigen die Schuldigen, welche die unwillkürlich in ihnen aufsteigenden wollüstigen Begierden nicht sofort zu unterdrücken suchen, sondern dieselben absichtlich festhalten, so daß sie andauernd von ihnen gereizt werden. Nicht das Vorhandensein der wollüstigen Begierde an und für sich ist das Sündhafte, denn das ist mit der fleischlichen Natur des Menschen untrennbar verbunden, sondern das absichtliche Hegen unkeuscher Gedanken und Wünsche. Denn dieses ist durchaus unverträglich mit dem ungestörten Frieden des Herzens, wie er bei den Bürgern des Himmelreichs gefunden werden soll. Und darum heißt es ja auch in dem Gesetzbuche des Himmelreichs: „Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.“ Wie sollte aber wohl ein Auge, welches eines Anderen Weib mit wollüstigen Blicken anschaut, solcher himmlischen Seligkeit gewürdigt werden? Vielmehr würde ein solcher Mensch durch das Bewußtsein der Gegenwart Gottes auf das Tiefste gedemüthigt werden, weil er sich bei seinen ehebrecherischen Gedanken ertappt wüßte und deßhalb vor Gott

eben so schuldig fühlen würde, als wenn er die That des Ehebruchs bereits begangen hätte.

So also sind die Worte zu verstehen: Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen. Denn das heißt nicht: der, in dessen Herzen beim Anblicke eines Weibes unkeusche Begierden sich regen, sondern: der, welcher seine Blicke absichtlich auf eines Anderen Weib gerichtet hält, um seine unkeuschen Begierden zu reizen, hat schon in seinem Herzen die Ehe mit ihr gebrochen; und darum ist er vor dem Richterstuhle des Himmelreichs ebenso schuldig, wie vor dem bürgerlichen Gericht derjenige, welcher mit seines Nächsten Weib wirklich die Ehe bricht. Von dem Gebote: Du sollst nicht tödten! sagte Jesus, daß im Himmelreiche denjenigen, der eine feindselige Gesinnung gegen seinen Bruder im Herzen hege, dieselbe Strafe treffe, wie vor dem bürgerlichen Gerichte den Todtschläger. Hier sagt er, daß der, welcher nach eines Anderen Weib ein wollüstiges Verlangen hege, vor dem Gerichte des Himmelreichs ebenso schuldig sei, wie vor dem bürgerlichen Gerichte der Ehebrecher. — Uebrigens mögen hier noch folgende treffende Worte Luthers angeführt werden, die wir bei Tholuck finden: „Doch muß man's hier auch nicht so enge spannen, obgleich Jemand angefochten wird und fühlt, daß sich solche Lust und Begierde zu einer Anderen reget, daß er darum sollte verdammt sein. Denn ich habe oft gesagt, daß nicht möglich ist, in Fleisch und Blut ohne sündliche, böse Neigung zu leben, nicht allein in diesem Stücke, sondern auch wider alle Gebote. Darum haben hier die Lehrer einen solchen Unterschied gesetzt, dabei ich's auch lasse bleiben, daß ein schlechter Gedanke ohne Bewilligung nicht sei eine Todsünde. Es ist nicht möglich, wenn dich Einer beleidigt hat, daß nicht das Herz sollte fühlen und bewegt werden und anheben zu wollen, sich zu rächen. Aber das ist noch nicht verdammlich, wenn es nur nicht beschleußt und ihm vorsetzt, Schaden zu thun, sondern solcher Neigung widerstehet. Also auch in diesem Falle, daß der Teufel nicht sollte ins Herz schießen mit bösen Gedanken und Lust, ist nicht zu wehren; aber da siehe zu, daß du solche Pfeile nicht stecken und einwachsen lassest, und wegwerfest und thuest, wie vorzeiten ein Altvater gelehret hat: Ich kann nicht wehren, daß mir ein Vogel über den Kopf fliege; aber das kann ich wohl wehren, daß sie mir nicht im Haar nisten oder die Nase abbeißen. Also stehet es nicht in unserer Macht, dieser oder anderer Anfechtung zu wehren,

daß uns nicht Gedanken einfallen, wenn man's nur beim Einfallen bleiben läßt, daß man nicht einlasse, ob sie gleich anklopfen, und wehre, daß sie nicht einwurzeln, damit nicht ein Vorsatz oder Bewilligung daraus werde." Wenn Luther dann noch hinzusetzt: „Aber nichtsweniger ist es gleichwohl Sünde, aber in die allgemeine Vergebung gefaßt", — so hat ihm das seine dogmatische Voraussetzung dictirt, wonach die concupiscentia oder die Wollust als solche das Wesen der Erbsünde ausmacht, deren Schuld aber durch den Tod Jesu wieder aufgehoben und darum auch bereits vergeben worden ist.

Zur Textkritik mag schließlich noch bemerkt werden, daß V. 27 die Worte „zu den Alten", welche Luther nach dem Vorgange der vulgata aufgenommen hat, in den meisten und besten Handschriften fehlen.

V. 29. **Aergert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir. Es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde.**

Bei dem Gebote: „Du sollst nicht tödten", hatte Jesus gezeigt, wie im Himmelreich die feindselige Gesinnung nicht nur im Keime erstickt, sondern auch jeder Anlaß zum Wiederausbruch derselben dadurch hinweggeräumt werden müsse, daß man eine thatsächliche Aussöhnung mit seinem Widersacher herbeizuführen suche. Nun fragt es sich, ob nicht auf ähnliche Weise das Aufwallen der wollüstigen Begierde schon im Voraus bekämpft und verhütet werden könne. Aber so wenig sich das Aufwallen des Zornes ein für alle Mal verhindern läßt, ebensowenig läßt sich auch die fleischliche Lust als solche ausrotten. Wenn dagegen der Anlaß und die Gelegenheit zum Zorne dadurch möglichst aus dem Wege geräumt werden können, daß man sich mit seinem Widersacher, von dem man zum Zorne gereizt zu werden fürchtet, völlig wieder aussöhnt, so kann es sich auch hier nur darum handeln, ob und wie der Christ dem Anlasse und der Gelegenheit zur Anreizung seiner sinnlichen Lust aus dem Wege gehen könne. Weil aber das Auge unmittelbar vorher als der Vermittler des wollüstigen Verlangens, sozusagen als der Kuppler hingestellt worden war, darum fährt Jesus jetzt fort: Wenn dich dein Auge aber ärgert, d. h. wollüstige Begierden in dir erregt, dann reiß es heraus und wirf es von dir. Es ist aber selbstverständlich, daß das Auge hier nur im bildlichen Sinne genannt ist für alle diejenigen Dinge und Verhältnisse, welche den wollüstigen Gedanken und Wünschen zum Anlasse und zur Gelegenheit dienen. Wenn aber

ausdrücklich das rechte Auge als dasjenige bezeichnet wird, welches als Aergerniß erregend herausgerissen werden soll, so soll damit etwas bezeichnet werden, was uns besonders lieb ist. Also alles dasjenige, was uns zur angenehmen Gewohnheit geworden ist, oder was uns durch Anregung unserer Phantasie oder durch den Reiz, welchen es auf unsere Sinne ausübt, ein lebhaftes Vergnügen macht, sollen wir meiden, aufgeben und uns versagen, sobald wir merken, daß dadurch unreine Begierden in uns erregt werden.

Denn es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde. Oder, wenn wir das Gleichniß ausführen: Gleichwie es besser ist, daß eins deiner Glieder verderbe, als daß der ganze Leib in die Hölle geworfen werde, also mußt du dir auch den größten Genuß versagen oder die liebste Gewohnheit aufgeben, wenn dadurch sündliche Gedanken oder unerlaubte Wünsche in dir erregt werden, um dadurch nicht des höchsten Gutes, nämlich des Himmelreichs selber, verlustig zu gehen.

Hier vermuthen wir nun eine Lücke in dem ursprünglichen Texte der Bergpredigt. Denn wenngleich es ja nicht nöthig war, daß Jesus an jedem einzelnen Gebote des mosaischen Gesetzes den Unterschied desselben von seinem neuen Gesetze auseinanderlegte, so ist es doch auch nicht ersichtlich, warum er das in der Reihenfolge des Dekalogs nun folgende Gebot: „Du sollst nicht stehlen“ ganz unberücksichtigt gelassen haben sollte. Allerdings konnte er es seinen Zuhörern, oder, wenn man lieber will, Matthäus es seinen Lesern überlassen, nach Analogie des eben behandelten sechsten Gebotes auch das siebente so umzuwandeln, wie es für die Bürger des Himmelreichs lauten müsse. Aber möglich ist es doch auch, daß Jesus oder der Evangelist das selber an dieser Stelle ausgeführt gehabt hat, daß aber, weil der Ausspruch mit dem unmittelbar vorhergehenden in der äußeren Form vielleicht genau übereinstimmte, der Abschreiber, von welchem unser jetziger Text herrührt, die Worte aus Versehen überschlagen hat. Diese gleichlautende Form würde aber vorhanden gewesen sein, wenn Jesus vielleicht gesagt hätte: „Ihr habt gehört, daß da gesagt worden ist: ‚Du sollst nicht stehlen.‘ Ich aber sage euch: Wer seines Nächsten Eigenthum antastet, seiner zu begehren, der hat

es schon gestohlen in seinem Herzen." Daran würde sich dann, dem Vorhergehenden analog, der folgende Vers wieder unmittelbar anschließen.

V. 30. **Aergert dich deine rechte Hand, so haue sie ab und wirf sie von dir. Es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde.**

Wollte man diese Worte auch noch auf das Gebot: „Du sollst nicht ehebrechen!" beziehen, so müßte man hier doch wenigstens auch noch den Gedanken ergänzen, daß Jemand eines Anderen Weib nicht allein mit begehrlichen Blicken angeschaut, sondern auch bereits mit seiner Hand berührt habe. Allein diese realistische Steigerung scheint uns die Kraft des Ausspruchs vielmehr zu schwächen. Und darum nehmen wir lieber an, daß die Hand, welche um des Aergernisses willen, welches sie erregt, abgehauen werden soll, eine Hand bezeichne, die sich begehrlich nach des Anderen Eigenthum ausstreckt. Natürlich ist aber auch dieser Ausdruck wieder bildlich oder gleichnißweise zu verstehen: „Wie du die Hand, die dich ärgert, abhauen sollst, so mußt du auch auf alles das verzichten, was in dir das Verlangen nach deines Nächsten Eigenthum erregt, also z. B. kostspielige Gewohnheiten, üppiges Leben, Leckereien, Großthun u. dgl. Denn wie es dir besser ist, daß eins deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde, so ist es dir auch besser, daß du auf alle diese Dinge, an welchen dein Herz hängt, freiwillig Verzicht leistest, als daß du um ihretwillen des höchsten Gutes, des Himmelreichs, verlustig gehen solltest."

Das Einzige, was dieser Deutung zu widersprechen scheint, ist nur dies, daß in den beiden folgenden Versen wieder von Ehescheidung und Ehebruch die Rede ist. Das braucht uns aber nicht irre zu machen, da diese beiden Verse ein offenbares Einschiebsel sind, welches in den hier entwickelten Gedankengang gar nicht hineingehört und darum aus dem Zusammenhang der Rede wieder entfernt werden muß. Das Fremdartige dieses Ausspruchs giebt sich auch schon darin kund, daß derselbe nicht, wie die übrigen Aussprüche dieses Abschnitts der Bergpredigt, mit den Worten: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist" eingeleitet wird, sondern mit „ἐρρέθη δέ, es ist aber gesagt worden", wobei Luther das aber mit auch vertauscht, um den Ausspruch an das Vorhergehende fester anzuschließen, was aber in diesem Falle kaum zulässig sein möchte.

V. 31. **Es ist auch gesagt: Wer sich von seinem Weibe scheidet, der soll ihr geben einen Scheidebrief.**

V. 32. **Ich aber sage euch: Wer sich von seinem Weibe scheidet, es sei denn um Ehebruch, der macht, daß sie die Ehe bricht; und wer eine Abgeschiedene freiet, der bricht die Ehe.**

Diese Worte beziehen sich auf eine Streitfrage, die über die Sphäre des bürgerlichen Gesetzes gar nicht hinausgeht. Denn hier handelt es sich nur um die Auslegung derjenigen Stelle des mosaischen Gesetzes, in welcher von der Ehescheidung die Rede ist. Diese Stelle, deut. XXIV, 1, lautet nämlich nach Luthers Uebersetzung: „Wenn Jemand ein Weib nimmt und ehelicht sie, und sie nicht Gnade findet vor seinen Augen, um etwa einer Unlust willen, so soll er einen Scheidebrief schreiben und ihr in die Hand geben und sie aus seinem Hause lassen." Hier ist aber der hebräische Ausdruck, welcher den Grund der Ungnade und Ehescheidung angiebt und welchen Luther „um etwa einer Unlust willen" übersetzt, so dunkel und unbestimmt, daß er auf die verschiedenste Weise gedeutet werden kann. Der hebräische Ausdruck lautet nämlich: „weil er an ihr עֶרְוַת דָּבָר eine Blöße (oder Häßlichkeit) der Sache entdeckt hat." Was aber darunter zu verstehen sei, das war die große Streitfrage, die in den verschiedenen Schulen der Rabbiner auch ganz verschieden beantwortet wurde, und welche, wie wir aus Matth. XIX ersehen, Jesu ebenfalls vorgelegt worden ist. Wenn aber dieser als einzigen Grund der Ehescheidung nur den Ehebruch gelten lassen wollte, so entschied er sich damit für die Auslegung der strengeren Schule des Rabbi Schamai, während die Schule des Rabbi Hillel den fraglichen Ausdruck von jeder dem Manne mißfälligen Sache verstanden wissen wollte und deßhalb auch die Ehescheidung in zahlreichen sonstigen Fällen zuließ. Aus dieser weitläufigen Auseinandersetzung Jesu im 19. Capitel des Matthäus hat nun offenbar eine spätere Hand die V. 31 und 32 enthaltenen Worte in die Bergpredigt eingeschoben, wobei aber die ursprünglichen Worte Jesu auch nicht einmal genau wiedergegeben sind. Denn Matth. XIX, 9 sagt Jesus: „Wer sich von seinem Weibe scheidet und freiet eine Andere, der bricht die Ehe", während es hier heißt: „Wer sich von seinem Weibe scheidet, der macht, daß sie die Ehe bricht." Das ist aber etwas wesentlich Verschiedenes, insofern Jesus sich in dem letzteren Falle auf den Standpunkt der altjüdischen Polygamie gestellt hätte, während er in dem ersteren Falle sich auf den damals allein gesetzlichen Standpunkt

der Monogamie stellt. Denn die Voraussetzung ist offenbar, daß nach geschehener Scheidung beide Theile sich wieder verheirathen werden. Ist die Scheidung nun eine gesetzlich ungültige gewesen, so kann da, wo die Polygamie zu Recht besteht, der Mann sich beliebig wieder verheirathen, ohne einen Ehebruch zu begehen, die Frau aber nicht, denn der Mann darf wohl zwei Frauen haben, die Frau aber nicht zwei Männer. Darum heißt es Cap. V, 32: „Wer sich (ungesetzlicher Weise) von seinem Weibe scheidet, der macht, daß sie die Ehe bricht (sobald sie sich wieder verheirathet).“ Besteht hingegen die Monogamie zu Recht, so darf im Falle einer ungesetzlichen Ehescheidung auch der Mann sich nicht wieder verheirathen, weil er sonst zwei Frauen haben würde. Und darum heißt es Matth. XIX, 9: „Wer sich (ungesetzlicher Weise) von seinem Weibe scheidet und freiet eine Andere, der bricht die Ehe.“ Nun aber ist es klar, daß Jesus, da zu seiner Zeit die Polygamie längst abgeschafft war, nur den letzteren Ausspruch gethan haben kann, während das Einschiebsel in der Bergpredigt von einem Manne herrührt, der nicht bloß den Ausspruch Jesu im 19. Capitel, sondern auch die Stelle deut. 24 vor Augen hatte, in welcher V. 2—4 ausdrücklich der Fall berücksichtigt wird, daß die geschiedene Frau mit einem anderen Manne sich wieder verheirathen wolle. Also ergiebt sich auch hieraus, daß der Ausspruch Cap. V, 31 und 32 in dieser Form nicht von Jesu herrühren kann.

Das Wichtigste aber ist, daß durch diese Worte über den Unterschied des bürgerlich-sittlichen und des sittlich-religiösen Gesetzes nichts ausgesagt wird. Denn vom sittlich-religiösen Standpunkte aus handelt es sich niemals darum, ob eine an und für sich erlaubte Handlung unter gewissen Umständen als Ehebruch anzusehen sei oder nicht, — denn das ist eine bloße Rechtsfrage, — sondern einzig und allein darum, ob Jemand die Absicht habe oder den Wunsch hege, eine Handlung zu begehen, von welcher er weiß, daß sie ein Ehebruch sein würde. Denn während dieser Wunsch, solange er nur noch nicht zur Ausführung gekommen ist, vor dem bürgerlich-sittlichen Gesetze völlig straflos ist, wird derselbe vor dem sittlich-religiösen Gesetze dem Ehebruch selbst völlig gleich geachtet. In der Stelle Matth. XIX, 3 ff. wird diese Streitfrage von Jesu allerdings durchaus vom sittlich-religiösen Standpunkte aus behandelt, indem er dort die principielle Unauflöslichkeit der Ehe ausspricht, wie sie nach Gottes Ordnung sein sollte, während das bürgerliche Gesetz die Ehescheidung nur um der menschlichen Schwachheit und Herzenshärtigkeit willen zulasse.

In dieser ausführlichen Behandlung würden seine Worte allerdings auch in den vorliegenden Abschnitt der Bergpredigt recht wohl hineingepaßt haben, während der aus jener weiteren Ausführung herausgerissene und in die Bergpredigt eingeschobene Satz die Streitfrage ganz und gar innerhalb des Rahmens der bürgerlichen Gesetzgebung bleiben läßt und deßhalb als nicht hierher gehörig aus dem Zusammenhange der Rede wieder entfernt werden muß.

V. 33. **Ihr habt weiter gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Du sollst keinen falschen Eid thun, und sollst Gott deinen Eid halten!**

V. 34. **Ich aber sage euch, daß ihr allerdings nicht schwören sollt, weder bei dem Himmel, denn er ist Gottes Stuhl,**

V. 35. **noch bei der Erde, denn sie ist seiner Füße Schemel, noch bei Jerusalem, denn sie ist eines großen Königs Stadt.**

V. 36. **Auch sollst du nicht bei deinem Haupte schwören; denn du vermagst nicht ein einiges Haar weiß oder schwarz zu machen.**

V. 37. **Eure Rede aber sei: Ja, ja; nein, nein; was drüber ist, das ist vom Uebel.**

Was zunächst das alttestamentliche Gebot anbetrifft, welches hier von Jesu angeführt wird, so findet sich dasselbe genau in diesem Wortlaute nirgends in der Schrift. Nach gewöhnlicher Annahme ist aber die erste Hälfte desselben eine kurze Zusammenfassung des Gebotes exod. XX, 7: „Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen; denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht.“ Oder man findet das entsprechende Gebot lev. XIX, 12: „Ihr sollt nicht falsch schwören bei meinem Namen, und entheiligen den Namen deines Gottes; denn ich bin der Herr.“ Für die zweite Hälfte sucht man dann das bezügliche Gebot entweder num. XXX, 3: „Wenn Jemand dem Herrn ein Gelübde thut, oder einen Eid schwört, daß er seine Seele verbindet, der soll sein Wort nicht schwächen, sondern Alles thun, wie es zu seinem Munde ist ausgegangen,“ oder auch deut. XXIII, 22: „Wenn du dem Herrn, deinem Gott, ein Gelübde thust, so sollst du es nicht verziehen, zu halten; denn der Herr, dein Gott, wird es von dir fordern, und wird dir Sünde sein.“ Von den angeführten Stellen kann nur lev. XIX, 12 herangezogen werden und zwar deßhalb, weil diese Stelle, wie der Zusammenhang ergiebt, nichts anderes ist, als eine Wiederholung des Gebotes exod. XX, 16, welches nach

unserer Ansicht Jesus hier allein im Auge hat. Denn dieses Gebot: „Du sollst kein falsches Zeugniß reden wider deinen Nächsten“ ist keineswegs so allgemein zu fassen, wie dies z. B. von Luther im kleinen Katechismus geschieht, sondern dasselbe bezieht sich ausschließlich auf die feierlichen Aussagen, die man unter Anrufung Gottes mit Beziehung auf einen Andern macht. Geschah das vor Gericht, so pflegte der jüdische Richter unter Anrufung Gottes und mit häufiger Hinzufügung einer Verwünschung im Falle der falschen Aussage den Zeugen zur Ablegung seines Zeugnisses aufzufordern, worauf dieser mit Amen antwortete und damit den Eid leistete. Hierauf bezieht sich z. B. lev. V, 1: „Wenn Jemand sündigt, indem er die Stimme der Verwünschung hört und dann als Zeuge das, was er gesehen hat oder weiß, nicht anzeigt, so soll er seine Schuld büßen.“ Ein anderes Beispiel einer solchen Beschwörung findet sich 1. Kön. XXII, 16: Der König (Ahab) sprach zu ihm (dem Propheten Micha): „Ich beschwöre dich, daß du mir nichts Anderes sagest, denn die Wahrheit in dem Namen des Herrn.“ Im 14ten Verse hatte der Prophet aber bereits freiwillig eidlich versichert, daß er die Wahrheit reden wolle: „So wahr der Herr lebet, ich will reden, was der Herr mir sagen wird.“ An anderen Orten finden sich wiederum Beispiele, daß Jemand einen Anderen auffordert, ihm eidlich zu versprechen, irgend etwas thun zu wollen. So z. B. gen. XXIV, 2 ff., wo Abraham zu Eliefer sagt: „Lege deine Hand unter meine Hüfte und schwöre mir (oder richtiger: ich werde dich beschwören) bei dem Herrn, dem Gott des Himmels und der Erde, daß du meinem Sohne kein Weib nehmest von den Töchtern der Kananiter, unter welchen ich wohne, sondern daß du ziehest in mein Vaterland und zu meiner Freundschaft und nehmest meinem Sohne Jakob ein Weib.“ Und ebenso gen. XLVII, 29 ff.: „Da nun die Zeit herbeikam, daß Israel sterben sollte, rief er seinen Sohn Joseph und sprach zu ihm: Habe ich Gnade vor dir gefunden, so lege deine Hand unter meine Hüfte, daß du die Liebe und Treue an mir thust und begrabest mich nicht in Aegypten, sondern ich will liegen bei meinen Vätern, und du sollst mich aus Aegypten führen und in ihrem Begräbniß begraben. Er sprach: Ich will thun, wie du gesagt hast. Er aber sprach: So schwöre mir. Und er schwur ihm.“

Auf alle derartigen Fälle bezieht sich das Gebot: „Du sollst kein falsches Zeugniß reden wider deinen Nächsten.“ Die deutsche Uebersetzung läßt es allerdings nicht deutlich erkennen, daß hier außer den

eidlichen Zeugnissen auch eidliche Gelöbnisse mitgemeint seien. Aber der hebräische Ausdruck עֵד macht das unzweifelhaft. Denn עֵד ist nicht bloß der Zeuge oder seltener das Zeugniß, sondern auch das Zeichen, durch welches man sich einem Anderen gegenüber feierlich verpflichtet. Zu vergleichen ist für diese Bedeutung insbesondere die Stelle gen. XXXI, 44 ff., wo Laban und Jakob einen Bund mit mit einander machen und zu diesem Zwecke einen Steinhaufen errichten, welcher als עֵד, als heiliges Zeichen ihres Bundes, für alle Zeit stehen bleiben solle, was dann auch noch V. 53 durch einen förmlichen Eidschwur bekräftigt wird. Jakob übernimmt hier die feierliche Verpflichtung, neben den Töchtern Labans keine anderen Weiber zu nehmen. Da aber der Steinhaufen das עֵד sein soll, so kann V. 50 nicht übersetzt werden: „Es ist kein Mensch mit uns, siehe aber, Gott ist der Zeuge zwischen mir und dir“, sondern רְאֵה ist als Imperativ der 3. Person aufzufassen, so daß der Sinn der Rede ist: „Da Niemand bei uns ist, schaue Gott dieses עֵד zwischen mir und dir.“ Oder man lese רֹאֶה: „Niemand ist bei uns, Gott aber sieht das Zeichen zwischen mir und dir.“ Denn das ist immer das Wesentliche bei jedem עֵד, um es fest und unverletzlich zu machen, daß es von Gott entweder gehört oder gesehen wird.

Aus dieser Betrachtung ergiebt sich nun, daß die von Jesu angeführten Worte: „Du sollst keinen falschen Eid thun und sollst Gott deinen Eid halten“ mit vollkommener Sicherheit auf das Gebot: „Du sollst kein falsches Zeugniß reden wider deinen Nächsten“ bezogen werden können. Anstatt des *ψευδομαϱττυεῖν* der LXX setzt der Evangelist *ἐπιοϱκεῖν*, während in der Parallelstelle lev. XIX, 12, die LXX den Ausdruck *ὀμνύναι ἐπ᾽ ἀδίκῳ* gebraucht. Denn bei dem falschen Zeugnisse wider den Nächsten ist der falsche Eid eben die Hauptsache. Ohne den dabei geleisteten Eid hätte das Zeugniß für den Nächsten gar keine Gültigkeit. Denn das bürgerliche Gesetz geht auch bei diesem Gebote ebenso, wie bei den anderen, von der Voraussetzung aus, daß der Mensch in seinem eigenen Interesse gern die Unwahrheit reden möchte. Darum sucht es ihn durch den feierlichen Eid, den es ihm auferlegt, daran zu verhindern, indem es ihn für den Fall, daß er ein falsches Zeugniß ablegen würde, mit schweren Strafen bedroht. Allerdings wird hier die Hauptstrafe Gott selbst überlassen und daher die Verwünschung, die der Richter ausspricht, und welche der Schwörende dadurch, daß er Amen sagt, auf sich nimmt. Aber für den Fall, daß der Meineid, durch welchen ein

Anderer beschädigt worden ist, an den Tag kommt, bestimmt das Gesetz, daß der Meineidige denselben Schaden erleiden soll, welchen er dem Anderen durch seinen Meineid zugefügt hat. Daher heißt es deut. XIX, 18 ff.: „Wenn der falsche Zeuge ein falsch Zeugniß wider seinen Bruder gegeben hat, so sollt ihr ihm thun, wie er gedachte seinem Bruder zu thun, daß du den Bösen von dir wegthust, auf daß es die Anderen hören, sich fürchten und nicht mehr solche böse Stücke vornehmen zu thun unter dir. Dein Auge soll seiner nicht schonen: Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß.“ Daß diese letzteren Worte auch in der Bergpredigt unmittelbar an das Gebot: „Du sollst keinen falschen Eid thun u. s. w.“ sich anschließen, ist uns ein willkommenes äußeres Zeichen dafür, daß dieses Gebot nichts anderes ist, als eine freie Citation des Gebotes: „Du sollst nicht falsch Zeugniß reden wider deinen Nächsten!“ Es ist schon von Adelung die Vermuthung ausgesprochen worden, daß das deutsche Wort Eid von dem hebräischen עֵד abzuleiten sei. Ob das richtig ist, wissen wir nicht; jedenfalls stehen sich beide Wörter in ihrer Bedeutung so nahe, daß man sie unter Umständen auch mit einander verwechseln kann.

Weiter haben wir nun zu betrachten, welche Stellung Jesus diesem alttestamentlichen Gebote gegenüber einnimmt. Weil aber für das bürgerliche Leben der Eid ein unentbehrliches Hülfsmittel ist, um die Wahrheit an den Tag zu bringen, so gilt auch von diesem Gebote, was Jesus von dem bürgerlich sittlichen Gesetze des alten Testamentes überhaupt sagt: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen.“ Als er daher selber vor dem hohen Rathe stand und der Hohepriester ihn in der gesetzlich vorgeschriebenen Form aufforderte, eidlich zu erklären, ob er Christus, der Sohn Gottes, sei, da kam er ohne Bedenken dieser Aufforderung nach. Und dennoch gebietet er hier: „Ich aber sage euch, daß ihr allerdings, d. h. ganz und gar nicht schwören sollt.“ Denn hier redet er zu den Bürgern des Himmelreichs, die niemals auch nur den Wunsch hegen sollen, einem Mitmenschen durch ein falsches Zeugniß Schaden zu thun, und die deßhalb in Widerspruch treten würden mit sich selbst, wenn sie das noch erst eidlich versichern müßten, daß sie bei diesem Zeugnisse die Wahrheit reden wollten. Durch den Eid soll der Mensch gewaltsam gezwungen werden, die Wahrheit zu reden, und wenn der Bürger des Himmelreichs sich auch nicht weigern wird, einen Eid zu leisten, sobald ein solcher von dem bürger-

lichen Gerichte ihm auferlegt wird, so wird er doch niemals aus freiem Antriebe seine Aussage oder sein Versprechen durch einen feierlichen Eidschwur bekräftigen, weil er damit stillschweigend zugeben würde, daß er eines solchen äußerlichen Zwanges bedürfte, um die Wahrheit auszusagen. Denn das wäre ja ein offenbarer Widerspruch gegen die sittliche Freiheit, zu welcher er als Bürger des Himmelreichs berufen und verpflichtet worden ist. „Christus", sagt Luther, „will hier gar nichts ordnen in dem weltlichen Regiment, noch der Obrigkeit etwas genommen haben, sondern allein den einzelnen Christen predigen, wie sie für sich in ihrem Wesen leben sollen."

Nun aber fragt es sich weiter, ob der Bürger des Himmelreichs zur Bekräftigung seiner Aussage oder seines Gelöbnisses nicht doch noch etwas hinzusetzen dürfe, was kein Eid im eigentlichen Sinne des Wortes wäre. Wie sehr das den Juden zur Gewohnheit geworden war, ihre Aussage feierlich zu betheuern, das sehen wir nicht allein an Petrus, wie er in dem Palaste des Hohenpriesters wiederholt es abschwört, mit Jesu bekannt zu sein, dafür ist auch der Apostel Paulus ein lebendiger Zeuge, indem er an zahlreichen Stellen seiner Briefe seinen Worten durch solche feierliche Betheuerungen größeren Nachdruck zu geben sucht. Vgl. Röm. I, 9; IX, 1; 1. Cor. XV, 31; 2. Cor. I, 23; XI, 11, 31; Gal. I, 20. Es ist dies offenbar eine Eigenthümlichkeit des orientalischen Charakters, welche auch heutiges Tages noch bei Juden und Muhamedanern in auffallender Weise hervortritt. Um so mehr aber mußte Jesus sich gedrungen fühlen, die Bürger des Himmelreichs darauf hinzuweisen, daß es der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit ihres Charakters unwürdig sei, durch derartige feierliche Betheuerungen den Glauben an ihr Wort und das Vertrauen auf dasselbe noch erst erwecken zu wollen. „Eure Rede sei ja ja, nein nein!" spricht er; denn „was darüber ist, was sonst noch zur feierlichen Betheuerung hinzugethan wird, das ist vom Uebel." Das heißt nicht, wie Jac. V, 12: euer Ja sei Ja und euer Nein sei Nein, sondern: die Verdoppelung des Ja und Nein soll die einzige Verstärkung der Betheuerung sein, die ihr euch erlauben dürft. Was darüber hinaus in der Form des Eides noch hinzugesetzt wird, das ist vom Uebel, weil der Betheuernde damit zu erkennen giebt, daß er einer solchen äußerlichen Unterstützung seiner Glaubwürdigkeit bedürfe. Das ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν von dem Teufel (ὁ πονηρός) zu verstehen, ist durchaus unzulässig, da es sich nicht darum handelt, daß durch die eidliche Betheuerung die

Falschheit der Aussage verdeckt werden solle, sondern Jesus diese eidliche Betheuerung ganz allgemein, also auch für den Fall verbietet, daß der Betheuernde die Wahrheit redet. Allerdings verurtheilt Jesus den Gebrauch dieser eidlichen Beheuerungen nicht bloß deßhalb, weil die Wahrhaftigkeit der Bürger des Himmelreichs darüber erhaben sein soll, sondern auch um des Leichtsinns willen, der trotz des geleisteten Schwures es mit der Wahrheit nicht allzu genau nehmen zu müssen glaubt, wenn er nämlich nur nicht Gott selbst direkt zum Zeugen angerufen hat. Darum fügt er dem allgemeinen Verbote des Schwörens nun auch noch die besonderen Fälle hinzu, daß man auch nicht bei dem Himmel, oder bei der Erde, oder bei Jerusalem, oder bei seinem eigenen Haupte schwören solle. Wir glauben nämlich das *μὴ ὀμόσαι ὅλως*, überhaupt nicht schwören, von dem Schwur im eigentlichen Sinne des Wortes, also dem Schwören bei dem Namen Gottes auffassen zu müssen, und übersetzen deßhalb das *μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ* nicht „weder bei dem Himmel", sondern „auch nicht bei dem Himmel." Wollte man mit Luther „weder bei dem Himmel" übersetzen, so würde hier von dem Schwören bei dem Namen Gottes überhaupt gar nicht die Rede sein, sondern Jesus nur das gewohnheitsmäßige Schwören im täglichen Leben verbieten. So fassen auch viele Ausleger diese Stelle auf. Allein das würde ja einen ganz schiefen Gegensatz ergeben, indem man die Stelle dann so übersetzen müßte: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: du sollst keinen falschen Eid thun und sollst Gott deinen Eid halten. Ich aber sage euch, daß ihr im täglichen Leben gar nicht schwören sollt." Wenn Tholuck 5. A. den Sinn so wiedergiebt: „Nicht nur des Meineids sollt ihr aus Ehrfurcht gegen Gott euch enthalten, sondern des Schwörens überhaupt — solchen Schwörens, wie ihr es im gewöhnlichen Leben ungestraft meint üben zu können", so wird der falsche Gegensatz nur künstlich verdeckt, während er in der 2. Aufl. diese Beschränkung dadurch zu gewinnen sucht, daß er *ὅλως* im Allgemeinen übersetzt, so daß folgender Sinn herauskäme: „ich sage euch im Allgemeinen (womit ich also nicht über alle Fälle entschieden haben will), schwöret nicht." Die Sache ist vielmehr diese: dem mosaischen Gebote: „Du sollst kein meineidiges falsches Zeugniß reden wider deinen Nächsten!" stellt Jesus das Gebot entgegen: „Du sollst unter allen Umständen die Wahrheit reden und darum auch niemals schwören, weil das bei dir gar keinen Unterschied ausmachen soll, ob du geschworen hast, die Wahrheit zu sagen, oder nicht. Du sollst

die Wahrheit sagen aus freiem Antriebe, aus innerer Nothwendigkeit und nicht aus Furcht vor der Strafe des Meineids. Darum sollst du es aber auch nicht machen, wie jene leichtsinnigen Leute, welche, weil sie einerseits es mit der Wahrheit nicht allzu genau nehmen möchten und doch andererseits die Strafe des Meineids fürchten, ihre Aussage dadurch glaubwürdiger zu machen suchen, daß sie anstatt Gott einen anderen bedeutungsvollen Gegenstand als Zeugen anrufen." Denn hier zeigt sich wieder das Unzulängliche des bürgerlichen Gesetzes für den Bürger des Himmelreichs. Das bürgerliche Gesetz verbietet ausschließlich das meineidige falsche Zeugniß oder Gelöbniß unter Anrufung des Namens Gottes. Mag Einer sonst auch noch so böse Absichten hegen und diese unter Falschheit und Lügen zu verbergen suchen, so lange er sich nur vor dem Meineid hütet, wird man ihm deßhalb kein Haar krümmen. Das gilt sogar auch für den Fall, daß eine falsche Aussage oder ein Gelöbniß, das man nicht zu halten beabsichtigt, durch eine feierliche Betheuerung bekräftigt würde, welche nicht die gesetzlich vorgeschriebene Form des Eides besäße. Das bürgerliche Gericht würde einen solchen Menschen darum nicht bestrafen, aber vor dem Richterstuhle des Himmelreichs würde ihm die volle Strafe des Meineids zuerkannt werden. Denn vor dem Richterstuhle des Himmelreichs handelt es sich nicht um die äußere Form des Schwurs, sondern um die Absicht des Schwörenden, und diese zielt bei jeder Form des Schwurs, sei es auch nur zum Schein, darauf hin, den allwissenden Gott zum Zeugen und den allmächtigen Gott zum Rächer anzurufen. Mag Einer nun beim Himmel, bei der Erde oder bei Jerusalem schwören, so meint er damit doch den allwissenden und allgegenwärtigen Gott, der an diesen Orten wohnt. Und wenn er bei seinem Haupte schwört, so denkt er dabei wiederum an den allmächtigen Gott, dem er gleichsam sein Haupt hinhält, damit er ihn sofort zur Strafe ziehe, wenn er die Unwahrheit reden würde, wie das dadurch z. B. an den Tag käme, wenn Gott das schwarze Haar eines meineidigen Menschen im Augenblicke weiß werden ließe. Also auch diese Betheuerungen, um welche das bürgerliche Gericht sich gar nicht bekümmert, und die es unter allen Umständen straflos hingehen läßt, soll der Bürger des Himmelreichs durchaus vermeiden. Denn die Wahrhaftigkeit seiner Rede soll über allen Zweifel erhaben sein. Und darum heißt es: „Eure Rede sei Ja, ja! Nein, nein! Was drüber ist, das ist vom Uebel!" —

So hat nun Jesus an den hauptsächlichsten Geboten des mosaischen Gesetzes gezeigt, in wiefern die Gerechtigkeit der Bürger des Himmelreichs besser sein müsse, als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer. Scharf und bestimmt hat er den Unterschied hervorgehoben zwischen derjenigen Gerechtigkeit, welche nach dem Buchstaben des mosaischen Gesetzes für das bürgerlich sittliche Leben der Menschen genügt, und jener vollkommenen Gerechtigkeit, welche in dem sittlich religiösen Leben der zum Himmelreich berufenen Menschen hervortreten soll. Im Himmelreiche sollen sich die Menschen nicht aus Furcht vor Strafe den Forderungen des Gesetzes unterwerfen, sondern sie sollen als sittlich freie Menschen von dem inwendigen Geiste der Sanftmuth und Versöhnlichkeit, der sittlichen Reinheit und Unbeflecktheit, der Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit sich regieren lassen. In den nun folgenden Abschnitten zeigt er aber weiter, auf welchen ganz und gar verschiedenen Principien das alte und das neue Gesetz beruhen. Er will das alte Gesetz nicht umstoßen, weil er die bürgerliche Ordnung der Menschen nicht umstoßen will, welche dieses alten Gesetzes gar nicht entbehren kann. Aber mitten in den Reichen dieser Welt lebend, sollen dennoch seine Jünger auf einem ganz anderen Grunde stehen und von einem ganz anderen Geiste sich regieren lassen, als der Grund ist, auf welchem die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft in diesen weltlichen Reichen beruht, und der Geist, der in ihr waltet.

V. 38. **Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn!**

V. 39. **Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel; sondern so dir Jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den anderen auch dar;**

V. 40. **und so Jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel;**

V. 41. **und so Jemand dich nöthiget eine Meile, so gehe mit ihm zwo.**

V. 42. **Gieb dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will.**

Hier tritt nun der principielle Unterschied des alten Gesetzes, welches die Grundlage des bürgerlich sittlichen Lebens bildet, und des Gesetzes, welches die Bürger des Himmelreichs befolgen sollen, klar und deutlich hervor. Das Gesetz des bürgerlichen Lebens beruht

auf der Grundlage der vergeltenden Gerechtigkeit, das Gesetz des sittlich religiösen Lebens dagegen beruht auf der Grundlage der sanftmüthigen, nachgebenden, dienstfertigen und opferfreudigen Liebe.

Der angeführte Ausspruch: „Auge um Auge, Zahn um Zahn!“ findet sich an drei verschiedenen Stellen, exod. XXI, 24; lev. XXIV, 19 und deut. XIX, 24. Es wird dem Richter damit vorgeschrieben, von welchem Grundsatze er sich bei der Bestrafung eines Schuldigen leiten lassen solle, während zugleich der Beschädigte daraus erfährt, welchen Anspruch auf Entschädigung er bei dem Gerichte erheben könne. Keineswegs aber wird dem Einzelnen damit das Recht der wiedervergeltenden Rache eingeräumt. Vielmehr finden sich auch im A. T. verschiedene Stellen, in welchen der Beleidigte oder Verletzte davor gewarnt wird, Rache zu nehmen an seinem Widersacher, wie denn überhaupt manche von den Gedanken, welche Jesus in diesem neuen Gesetze für die Bürger des Himmelreichs ausspricht, auch im A. T., in den kanonischen Schriften allerdings weniger, als in den zum N. T. überleitenden Apokryphen, sich auffinden lassen. Aber während sie dort neben dem alten Gesetze der vergeltenden Gerechtigkeit, welches ja nun einmal auch für das sittlich religiöse Leben des jüdischen Volkes die feste Grundlage bilden sollte, zu gar keiner Bedeutung gelangen konnten, wurden sie in dem Munde Jesu, der sie zur festen Einheit mit einander verband, eine unwiderstehliche Macht, durch welche das ganze sittlich religiöse Leben der Menschen erneuert werden sollte.

Also diesem Anspruche auf Wiedervergeltung, welchen nach dem mosaischen Gesetze der Verletzte zu erheben berechtigt war, und welcher im bürgerlichen Leben bis auf den heutigen Tag seine unveränderliche Gültigkeit behalten hat und auch immer behalten wird, stellt nun Jesus für das sittlich religiöse Leben der Menschen das Gebot entgegen: „Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel!“ Hier ist zunächst zu bemerken, daß es für den Sinn dieses Ausspruchs gar keinen Unterschied macht, ob man das griechische *πονηρῷ* ableitet von *τὸ πονηρὸν*, dem Uebel, welches man erduldet, oder dem Bösem, welches uns zugefügt wird, oder ob man es ableitet von *ὁ πονηρὸς*, dem Bösewicht, welcher uns beleidigt oder schädigt. Dagegen unter dem *πονηρὸς* den Teufel zu verstehen, ist durchaus unzulässig, da es ja im Gegentheil unsere heilige Pflicht wäre, dem Teufel, wenn er uns durch diese Beleidigungen und Ungerechtigkeiten anderer Menschen zum Bösen verführen lassen wollte, energischen

Widerstand zu leisten und zwar eben dadurch, daß wir das Böse mit Gutem zu überwinden suchen. Am einfachsten scheint es allerdings zu sein, unter dem πονηρῷ, dem wir nicht widerstehen sollen, den Bösewicht selbst zu verstehen, der uns den Backenstreich giebt, den Rock nehmen will und eine Meile mit ihm zu gehen zwingt. Nur würde V. 42 nicht gut in den Zusammenhang zu passen scheinen. Wir werden jedoch später sehen, daß er auch bei dieser Annahme ohne Schwierigkeit in den Zusammenhang sich einfügen läßt.

Diesen allgemeinen Grundsatz, daß der Bürger des Himmelreichs nicht vergeltende Gerechtigkeit fordern dürfe, sondern vielmehr von dem Geiste der sanftmüthigen, nachgebenden, dienstfertigen und opferfreudigen Liebe sich regieren lassen solle, erläutert Jesus nun an vier einzelnen Beispielen. Der erste Fall betrifft eine persönliche Beleidigung, der zweite eine Rechtsverletzung, der dritte eine persönliche Dienstleistung und der vierte ein Geldopfer.

„So dir Jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar!“ Nach dem bürgerlichen Rechte braucht sich Niemand eine derartige persönliche Beleidigung gefallen zu lassen. Er kann hingehen nach dem Gerichte und verlangen, daß der Uebelthäter zur Rechenschaft gezogen werde, und das Gericht ist verpflichtet, ihm die verlangte Sühne zu verschaffen. Das darf nicht nur ein Jeder als Staatsbürger thun, sondern unter Umständen kann er sogar verpflichtet sein, das zu thun. Aber als Bürger des Himmelreichs soll er das nicht thun, sondern vielmehr eine jede Beleidigung mit Sanftmuth ertragen und womöglich noch das Böse mit Gutem vergelten. Es giebt wohl kaum ein Wort aus dem Munde Jesu, welches zu allen Zeiten größere Verwunderung erregt hat, als das Wort, welches uns gebietet, wenn wir auf den rechten Backen einen Streich erhalten haben, den anderen auch noch hinzuhalten. Denn das Wort Klagel. III, 27—31: „Es ist ein köstlich Ding — daß ein Verlassener geduldig sei — und lasse sich auf die Backen schlagen, — denn der Herr verstößt nicht ewiglich“ hat einen ganz anderen Sinn, nämlich daß ein Unglücklicher, der sich nicht wehren kann, still halten und geduldig auf den Tag der Vergeltung warten solle. Hier in der Bergpredigt dagegen verlangt Jesus von einem Beleidigten, der vollkommen in der Lage ist, Vergeltung zu üben oder üben zu lassen, daß er sich dessen gänzlich enthalte und auf jegliche Sühne verzichte, ja sogar durch sein Benehmen zu erkennen gebe, daß er auch noch eine zweite Beleidigung ohne alles Wider-

streben hinnehmen werde. Das hat man aber zu allen Zeiten als eine offenbare Uebertreibung, als etwas Unnatürliches und Unmögliches angesehen und zu beweisen gesucht, daß Jesus das nicht buchstäblich verstanden wissen wolle und zwar mit specieller Hinweisung auf Jesu eigenes Benehmen Joh. XVIII, 22 f. Und doch hat Jesus das sicherlich buchstäblich verstanden wissen wollen. Wenn aber viele Menschen das geradezu für unmöglich halten, daß ein Mensch, der auf den rechten Backen einen Schlag erhalten habe, den linken auch noch hinhalten werde, so kommt das nur daher, weil sie es selbst noch niemals versucht haben. Hätten sie es aber gethan, so würde das beseligende Gefühl, welches dieser thatsächliche Beweis sanftmüthiger Liebe in ihnen hervorgebracht hätte, sie bald eines Besseren belehrt haben. Dann würden sie eingesehen haben, daß uns Jesus mit diesem Gebote nicht etwa zu hülfloser Schwachheit verurtheilen, sondern vielmehr allen persönlichen Beleidigungen gegenüber unüberwindlich stark machen will.

Bei dem zweiten Beispiele handelt es sich um eine Rechtsverletzung. „So Jemand mit dir rechten und deinen Rock nehmen will, dem laß auch deu Mantel!“ Auch das braucht nach dem bürgerlichen Rechte sich Niemand gefallen zu lassen, daß man ihm widerrechtlich seinen Rock nehme. Denn dazu sind die Gerichte da, daß sie einen Jeden in seinem Rechte schützen. Und auch hier darf nicht nur wiederum ein Jeder den Schutz des Gerichtes für sich anrufen, sondern unter Umständen kann er auch sogar dazu verpflichtet sein, wenn nämlich höhere Pflichten dabei ins Spiel kommen, an deren Erfüllung er durch die Aufgabe seines Rechtes verhindert werden würde, also z. B. die Pflicht der Versorgung und Beschützung seiner Familie oder die Pflicht des Widerstandes gegen einen notorisch streitsüchtigen und darum gemeingefährlichen Menschen, dem Andere aus Furcht vor seiner Macht oder seiner Rache sich nicht zu widersetzen wagen, sondern dem sie nach Klagel. III, 27 ff. ruhig den Backen hinhalten oder ihr gutes Recht preisgeben. In einem solchen Falle soll auch der Bürger des Himmelreichs nicht an sich selbst und an den Frieden seines Herzens denken, welchen er durch einen solchen gerichtlichen Proceß ohne Zweifel einbüßen wird. Aber in allen anderen Fällen soll er keinen Widerstand leisten, sondern durch freiwillige Verzichtleistung auf sein Recht den Frieden seines Herzens sich bewahren und womöglich noch durch ein weiteres Opfer seinen Widersacher völlig besiegen.

Die Frage, ob κριθῆναι hier von einem gerichtlichen oder außergerichtlichen Rechtsstreite zu verstehen sei, ist müßig, da Jesus natürlich beide Fälle im Auge hat. Dagegen können wir de Wette darin nicht beistimmen, daß Jesus hier insbesondere an den Fall gedacht habe, wo Jemand einem Anderen den Rock als Pfand für eine Forderung abnehmen wolle, zu welchem dieser freiwillig dann auch noch den Mantel hinzufügen solle, obgleich derselbe nach mosaischem Rechte nur in beschränkter Weise zum Pfande genommen werden konnte, weil er nämlich dem Schuldner für die Nacht jedes Mal als Decke wiedergegeben werden mußte. Vgl. exod. XXII, 26. Denn da wäre ja der Gläubiger in seinem Rechte gewesen und er hätte nicht als πονηρὸς oder seine Handlungsweise als πονηρὸν bezeichnet werden können.

Das dritte angeführte Beispiel betrifft eine persönliche Dienstleistung. „So dich Jemand nöthiget eine Meile, so gehe mit ihm zwo". Hiebei müssen wir uns denken, daß Jemand einen Andern als Gepäckträger oder Wegweiser mitnimmt, aber nicht als Boten oder Briefträger aussendet, denn er geht ja selber mit. Daß hier an die erzwungene Dienstleistung des Gepäckträgers zu denken sei, dafür spricht auch der Gebrauch desselben fremdartigen Wortes ἀγγαρεύειν Matth. XXII, 32 und Mc. XV, 21, wo es heißt, daß sie den Simon von Kyrene nöthigten, das Kreuz Jesu zu tragen. Das Wort stammt ohne Zweifel aus dem Persischen, aus welcher Sprache es dann in das Aramäische und von da wieder in das Griechische und Lateinische übergegangen ist. Die ἄγγαροι waren bei den Persern reitende Boten, welche Staatsdepeschen überbrachten und in der Entfernung von je einer Tagereise einander ablösten, wobei sie aber der größten Eile sich befleißigen mußten und wie Herod. VIII, 98 sagt, weder durch Schnee, noch durch Regen, noch durch Sonnenbrand, noch durch die Nacht in ihrem Laufe sich aufhalten lassen durften. *Τοῦτο τὸ δράμημα ἵππων καλέουσι Πέρσαι ἀγγαρήϊον*, setzt er hinzu. Später wurde das Wort ἀγγαρεύειν hauptsächlich von den Frohndiensten gebraucht, zu welchen von Staats wegen gezwungen wurde, und deßhalb hat man geglaubt, daß auch Jesus hier solche obrigkeitliche Frohndienste im Auge habe, denen die Christen sich nicht entziehen sollten. Das widerstreitet aber dem ganzen Zusammenhange, und außerdem würde Jesus die Obrigkeit, die das verlangte, gewiß nicht als πονηρὸς oder ihre Anordnungen als πονηρὸν bezeichnet haben, man müßte denn schon das letztere

Wort in der Bedeutung von Uebel nehmen, insofern es für den Betreffenden ja allerdings ein Uebel wäre, derartige Frohndienste leisten zu müssen. Wir müssen aber vielmehr ohne Zweifel an persönliche Dienstleistungen, zu welchen irgend ein Anderer uns zwingen will, denken. Innerhalb des bürgerlichen Rechtsstaates braucht das wiederum Niemand sich gefallen zu lassen, sondern Jedermann kann vom Gerichte verlangen, daß es ihm dazu verhelfe, für den geleisteten Dienst eine entsprechende Entschädigung zu empfangen. Aber im Himmelreich hat eine derartige persönliche Dienstleistung nur insofern einen wirklichen Werth, als sie die That der uneigennützigen, freiwilligen Liebe ist. Und darum darf auch der Bürger des Himmelreichs, wenn man einen Dienst ohne entsprechenden Lohn von ihm verlangt, sich dessen nicht weigern, sondern er soll gern und freudig noch doppelt so viel thun, als man von ihm verlangt.

Bei dem letzten Beispiele, welches Jesus anführt, fehlt der entsprechende Gegensatz, und wenn sich derselbe nicht ohne große Mühe oder Gewaltsamkeit aus dem Zusammenhange ergänzen ließe, dann müßten wir allerdings wohl mit Ewald annehmen, daß V. 42 eine Interpolation sei, die aus dem Texte wieder entfernt werden müsse. Denn wenn Jesus sagt: „Gieb dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will!“ so ist das ein Gebot, welches mit dem obersten Grundsatze der bürgerlichen Gerechtigkeit, wie er in dem Ausspruche: „Auge um Auge, Zahn um Zahn!“ zu Tage tritt, nichts zu schaffen hat, und welches ebensowenig aus dem anderen Gebote: „Ich aber sage euch, daß ihr dem Bösen nicht widerstreben sollt!“ gefolgert werden kann, wie das bei den drei ersten Sätzen der Fall war. Andererseits hat man sich auch wieder an der Allgemeinheit dieses Ausspruchs gestoßen und darauf hingewiesen, daß dieses Gebot nicht nur an der vernünftigen Rücksichtnahme des Gebers auf seine eigenen Verhältnisse seine Grenze finden müsse, sondern oftmals auch geradezu aus Liebe gegen den Bittenden nicht erfüllt werden dürfe. Es könnte z. B. Jemand mich um etwas bitten, wovon ich gewiß wüßte, daß er es zu seinem eigenen Schaden gebrauchen werde. Dann müßte ich doch sicherlich ihm seine Bitte abschlagen. Aber wenn wir auch diesen Einwand gewiß mit Recht damit zurückweisen könnten, daß wir sagten, Jesus denke selbstverständlich nur an diejenigen Fälle, wo wirklich hülfsbedürftige Menschen uns um etwas bitten, was wir auch nach unseren Verhältnissen und ohne Bedenken ihnen geben können, so paßt doch eben diese allgemeine Ermahnung

zur Barmherzigkeit gegen Hülfsbedürftige durchaus nicht in den Zusammenhang der Rede. Vielmehr ist das nur der Fall, wenn wir auch hier wieder den πονηρὸς, von welchem in diesem ganzen Abschnitt geredet wird, als den Bittenden uns denken, also einen Menschen, von welchem wir annehmen oder wissen, daß er unserer Gabe nicht werth sei, und daß er uns das, was er von uns borgen wolle, nicht wiedergeben werde. Das ist allerdings auch heutiges Tags noch für christliche Ohren eine unerhörte Forderung, daß man bei den Wohlthaten, die man giebt, nicht zuvor sich genau darnach erkundigen solle, ob der Empfänger solcher Wohlthaten auch werth und würdig sei. Aber ist es bis auf den heutigen Tag für die meisten Christen nicht eine eben so unerfüllbare Forderung geblieben, daß man den linken Backen auch noch hinhalten solle, nachdem man auf den rechten schon einen Schlag erhalten habe? oder daß man um der nachgebenden Liebe willen auch noch den Mantel hingeben solle, wenn Einem der Rock bereits widerrechtlich genommen worden sei? Und doch steht das Alles mit dürren Worten hier geschrieben, und darum nehmen wir keinen Anstand, die Worte Jesu im 42sten Verse so auszulegen: „Gieb auch dem nothleidenden Bösen, wenn er dich bittet, und wende dich nicht von ihm ab, wenn er dir abborgen will, obgleich du gewiß weißt, daß er's dir nicht wiedergeben will.“ Oder sollte etwa Jesus in dieser Beziehung minder großherzig gedacht haben, als der Verfasser des Buches Jesus Sirach, welcher im 29sten Capitel zuerst ernstlich ermahnt: „Leihe deinem Nächsten, wenn er es bedarf; und du Anderer, gieb es auch wieder zur bestimmten Zeit“, dann aber mit köstlichem Humor den böswilligen Schuldner folgendermaßen schildert: „Mancher meint, es sei gefunden, was er borgt, und macht dem noch Verdruß, der ihm geholfen hat. Er küßt Einem die Hand, bis er hat, was er leihen will, und redet so demüthig um des Nächsten Geld. Aber wenn er es soll wiedergeben, so verzieht er's und klagt sehr, es sei schwere Zeit. Und ob er es wohl vermag, giebt er es kaum die Hälfte wieder und rechnet es Jenem für einen Gewinn an. Vermag er es aber nicht, so bringt er ihn um sein Geld; und er hat sich selbst einen Feind gekauft mit seinem eigenen Gelde. Er bezahlt ihn mit Fluchen und Schelten und giebt im Schmähworte für Dank.“ Trotzdem aber schließt er seine Ermahnung mit den Worten: „Doch habe Geduld mit deinem Nächsten in der Noth und laß ihn auf das Almosen nicht lange warten. Hilf dem Armen um des Gebots willen und laß ihn in

der Noth nicht leer von dir. Verliere gern dein Geld um deines Bruders und Freundes willen, und vergrabe es nicht unter einen Stein, da es doch umkommt.“ Das ist offenbar bereits geredet im Geiste jener opferfreudigen Liebe, wie sie in der Bergpredigt den Bürgern des Himmelreichs geboten wird, während nach dem bürgerlichen Rechte ein Jeder für die richtige und rechtzeitige Wiedererlangung dessen, was er dem Anderen gegeben hat, genügende Bürgschaft oder ein hinreichendes Unterpfand verlangen kann. Das Eine schließt das Andere nicht aus. Denn Jesus ist ja nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, wohl aber für die, welche als die Bürger des Himmelreichs nach einer besseren Gerechtigkeit trachten wollen, zu erfüllen.

Obgleich also das Grundprincip des bürgerlich sittlichen Gesetzes die Gerechtigkeit ist, welche einem Jeden ohne Ansehen der Person zu Theil werden muß, so wird doch auch in dem bürgerlichen Rechtsstaat der hohe Werth der Liebe durchaus nicht verkannt. Denn dem Gedanken, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung sei, kann sich auch der bürgerliche Rechtsstaat nicht verschließen, vielmehr muß es ihm außerordentlich erwünscht sein, wenn die Religion in den Herzen der Staatsbürger gegenseitige Liebe zu wecken sucht, weil dadurch der Obrigkeit ihr Amt, die Ordnung innerhalb der Gesellschaft aufrecht zu erhalten und über die Befolgung der Gesetze zu wachen, außerordentlich erleichtert wird. Daher finden sich denn auch im mosaischen Gesetze verschiedene Stellen, welche die Nächstenliebe zur Pflicht machen, insbesondere den Schwachen, Hülflosen, Armen, den Waisen und Wittwen, also überhaupt solchen Personen gegenüber, welche nicht in der Lage sind, sich selbst und ihre Rechte genügend zu schützen. Ja selbst dem Feinde soll man wohlthun, wenn man Gelegenheit dazu hat, in welcher Beziehung es exod. XXII, 4 und 5 heißt: „Wenn du deines Feindes Ochsen oder Esel begegnest, daß er irret, so sollst du ihm denselben wieder zuführen. Wenn du deß, der dich hasset, Esel siehst unter seiner Last liegen, so verlaß ihn nicht, sondern hilf ihm, denselben losbinden.“ Besonders bemerkenswerth ist der von Paulus Röm. XII, 20 wiederholte Ausspruch Sprüchw. XXV, 21 und 22: „Hungert deinen Feind, so speise ihn mit Brod; dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser. Denn du wirst Kohlen auf sein Haupt häufen, und der Herr wird dir's vergelten.“ Im Hinblick auf diese Stellen des A. T. muß es nun nicht wenig befremden, wenn Jesus also fortfährt:

V. 43. **Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen!“**

Denn dieses Gebot findet sich in dieser Form nicht nur nirgends im A. T., sondern widerspricht auch geradezu den eben angeführten Stellen, welchen auch Sprüchw. XXIV, 17, Hiob XXXI, 29, Sir. XXVIII, 1 und 2 u. a. m. hinzugefügt werden könnten. Allein alle diese Stellen handeln nur von Privatfeindschaften der Juden unter sich, wovon hier aber gar nicht die Rede ist. Vielmehr will Jesus jetzt zum Schluß dieses Abschnitts noch zeigen, daß auch insofern noch ein wesentlicher Unterschied sei zwischen dem alten und dem neuen Gesetze, als das erstere ausschließlich für die Juden, das letztere aber für alle Menschen ohne Ausnahme bestimmt sei. Es ist daher das Wort *πλήσιον* auch nicht Nächster, sondern Volksgenosse oder Landsmann zu übersetzen, wie auch unzweifelhaft hervorgeht aus lev. XIX, 18, welche Stelle hier von Jesus citirt wird. Denn da heißt es: „Du sollst nicht rachgierig sein, noch Zorn halten, gegen die Kinder deines Volkes. Du sollst deinen Landsmann (רֵעַ, LXX: *πλήσιον*, Luther: Nächsten) lieben wie dich selbst.“ Wenn nun aber in dieser Stelle ausdrücklich gesagt wird, daß der Jude gegen seinen Landsmann nicht rachgierig sein, sondern ihn lieben solle, so liegt darin zugleich auch die Voraussetzung, daß es ihm keineswegs verboten sei, sich an den Mitgliedern eines fremden Volkes für die erlittene Beleidigung zu rächen. Denn wie sollte er auch wohl anders zu seinem Rechte oder einer Entschädigung gelangen, da ja die jüdischen Gerichte über die Grenzen des jüdischen Staates hinaus gar keine Macht ausüben konnten und der Jude auch eben so wenig erwarten durfte, daß ein heidnisches Gericht ihm zu seinem Rechte verhelfen werde. Mithin hat Jesus nur die an und für sich schon in diesem Gebote liegende Voraussetzung ausgesprochen, wenn er dasselbe ergänzte durch den Zusatz: „und deinen Feind hassen“. Das ist also keineswegs eine von den Schriftgelehrten und Pharisäern willkürlich gemachte Veränderung, wie von denen allgemein angenommen wird, welche meinen, daß im 20sten Verse die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer eine Verstümmelung und Verschlechterung der ursprünglichen mosaischen Gerechtigkeit bezeichnen solle. Es ist aber bis jetzt noch Niemandem gelungen, aus den rabbinischen Schriften der damaligen Zeit etwas Derartiges nachzuweisen, was darauf hindeutete, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer diesen, für das Verhalten gegen Ausländer nach dem ganzen Charakter des

A. T. unzweifelhaft gültigen Grundsatz auch auf die Privatfeindschaften der Juden unter sich ausgedehnt hätten. Man hat ihnen das bloß darum in den Schuh geschoben, um an diesem angeblichen Zusatze zum Gesetze zu zeigen, wie Jesus nur die reine mosaische Religion habe wiederherstellen und ihren wahren Geist ins rechte Licht setzen, keineswegs aber dieselbe habe verwerfen wollen. Freilich hat Jesus die alte mosaische Religion nicht verwerfen und eine andere an ihre Stelle setzen wollen. Diese durchaus falsche Ansicht entspringt nur der mißverständlichen Form seiner Rede, wenn es heißt: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, — ich aber sage euch.“ Damit will er aber keineswegs sagen, daß das bisher Gültige nun aufgehoben werden solle, vielmehr soll das auch ferner bestehen bleiben, aber nur für den Kreis der bürgerlichen oder staatlichen Gesellschaft Gültigkeit haben und nicht auf das Gebiet des sittlich religiösen Lebens übertragen werden, für dessen gesetzliche Ordnung die Keime allerdings auch schon in den Schriften des A. T. enthalten waren, während das vollständig entwickelte Gesetz dieses sittlich religiösen Lebens erst jetzt von Jesu verkündigt wurde.

Das alte mosaische Gesetz, sofern es die feste Grundlage nicht nur des bürgerlichen, sondern auch des staatlichen Lebens bildet, wird stets festhalten müssen an dem Grundsatze: „Du sollst deinen Landsmann lieben und deinen Feind hassen!“ Denn wo es sich um die Macht und Ehre, die Selbstständigkeit und die Freiheit des Vaterlandes handelt und diese unverletzlichen Güter nur durch einen Krieg vertheidigt und bewahrt werden können, da verwandeln sich die Gebote, welche des Nächsten Leib und Leben, Weib und Kind, Hab und Gut, Ehre und guten Namen heilig zu halten gebieten, in ihr gerades Gegentheil, und es wird die Pflicht jedes einzelnen Bürgers, sofern er zur Vertheidigung des Vaterlandes aufgerufen wird, den Feind durch die Vernichtung seiner Person oder durch die Beraubung seines Eigenthums unschädlich zu machen. Daran konnte und wollte Jesus nichts ändern, denn mit der weltlichen Gesetzgebung und insbesondere auch mit dem Völkerrechte, um welches es sich hier handelt, hatte er nichts zu schaffen. Eine andere Frage freilich ist es, ob nicht durch den Geist seines sittlich religiösen Gesetzes die Kriege der Völker unter einander einen ganz anderen Charakter annehmen, immer seltener werden und zuletzt ganz aufhören sollten. Aber darum handelt es sich hier noch nicht, sondern nur darum, daß das bürgerliche Gesetz, welches eines Jeden Person, Eigenthum und Rechte heilig zu halten

gebietet, nur innerhalb der Grenzen eines und desselben Volkes Gültigkeit hat, während die Mitglieder zweier verschiedener Völker unter Umständen sogar verpflichtet sein können, einander zu hassen und zu vernichten.

Nach ihrem eigenthümlichen Charakter betrachteten die Juden ja eigentlich alle fremden heidnischen Völker als ihre geborenen Feinde, und darum finden sich auch im mosaischen Gesetze verschiedene Stellen, in welchen ausdrücklich gesagt wird, daß man einem Ausländer gegenüber die Gebote nicht zu halten brauche. So heißt es z. B. deut. XXIII, 20 und 21: „Du sollst an deinem Bruder nicht wuchern, weder mit Gelde, noch mit Speise, noch mit allem, damit man wuchern kann. An dem Fremden (נָכְרִי) magst du wuchern, aber nicht an deinem Bruder.“ Und ebenso deut. XV, 2, wo von der Aufhebung der Schuld im Erlaßjahr die Rede ist: „Von einem Fremden magst du es einmahnen, aber dem, der dein Bruder ist, sollst du es erlassen.“ Allerdings stehen diesen Aussprüchen auch andere gegenüber, in welchen ausdrücklich gesagt wird, daß der Fremdling dem Landsmann hinsichtlich der Beobachtung des Gesetzes gleichgestellt werden solle; aber da ist immer von dem גֵּר die Rede, d. h. demjenigen Ausländer, welcher sich in Israel niedergelassen hatte und ganz oder theilweise zur mosaischen Religion übergetreten war. Das Wort προσήλυτος, womit die LXX das hebr. גֵּר übersetzt, ist daher auch das allgemein gebräuchliche Wort zur Bezeichnung eines zu einer anderen Religion übergetretenen Menschen geworden. Gerade diese ausdrückliche Bestimmung, daß man dem Proselyten gegenüber das Gesetz halten müsse, beweist nun aber, daß man es als selbstverständlich ansah, einem Fremden gegenüber nicht an das Gesetz gebunden zu sein. Solche Stellen sind exod. XII, 49; XXII, 21; XXIII, 9; lev. XXIV, 16, 22; num. XV, 16; deut. X, 19; XXIV, 17; XXVII, 19.

Es ist ja aus der Geschichte hinreichend bekannt, mit welcher Grausamkeit bei einem ausgebrochenen Kriege die besiegten Feinde von den Juden behandelt zu werden pflegten. Das war aber nicht etwa eine Rohheit, die das Gesetz nicht gebilligt haben würde, sondern das Gesetz gebot ausdrücklich, an den Feinden keine Gnade zu üben, sondern sie womöglich ganz und gar zu vertilgen. Vgl. deut. VII, 1 ff.; XX, 10 ff.; XXV, 19. Aber so grausam und barbarisch diese Gebote uns auch erscheinen mögen, so müssen wir doch bedenken, daß es sich dabei um die Existenz des israelitischen Volkes und Staates handelte. Aus politischen Rücksichten war die gänzliche

Vernichtung der kananitischen Völker eine Nothwendigkeit, wie dies die israelitische Geschichte in der Periode der Richter deutlich zeigte. Aber für unser Gefühl wahrhaft abstoßend und empörend werden diese Gebote auch nur dadurch, daß sie als religiöse Gebote hingestellt werden. An ihnen zeigt es sich so recht, wie grundfalsch diese Verzwickung der bürgerlich rechtlichen und sittlich religiösen Gesetzgebung war, welche der Mosaismus durchzuführen versucht hatte, deren principieller Gegensatz aber von Jesu in diesem Theile seiner Bergpredigt auf so glänzende Weise in das Licht gestellt worden ist. Denn wie könnte wohl der Widerspruch des sittlich religiösen Geistes gegen das Grundprincip des bürgerlichen Staatsrechts bestimmter ausgesprochen werden, als in dem, was Jesus dem Gebote: „Du sollst deinen Landsmann lieben und deinen Feind hassen!" in den nun folgenden Versen entgegensetzt!

V. 44. **Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen;**

V. 45. **auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.**

Wenn die Juden sich feindlich stellten gegen die fremden, heidnischen Völker, so waren sie selbst nicht weniger ein Gegenstand des Abscheus für alle diejenigen Völker, mit welchen sie in Berührung kamen. Damals fand dieser gegenseitige Haß und Abschen besonders zwischen den Juden und Römern statt, weßhalb auch die Juden mehrmals aus der Stadt Rom ausgewiesen wurden, obgleich ihnen die Ausübung ihrer religiösen Gebräuche dort ausdrücklich erlaubt war. Aber gerade deßhalb, weil sie in dieser Beziehung so völlig von allen anderen Völkern verschieden waren, wurden sie für diese ebenfalls ein Gegenstand des Widerwillens. So schreibt z. B. Tacitus im 5ten Buche seiner Historien, daß Moses, um das Volk für die Zukunft an sich zu fesseln, neue Gebräuche eingeführt habe, die den Gebräuchen aller übrigen Sterblichen entgegengesetzt seien. „Denn dort ist Alles gemein, was bei uns heilig ist, und bei ihnen Alles erlaubt, was bei uns verboten ist. Gegen die Ihrigen sind sie voll Mitleid, aber gegen alle Anderen voll feindseligen Hasses. Die zu ihnen übertreten, machen es ebenso, und lernen vor Allem zuerst, die Götter verachten, das Vaterland verleugnen und ihre Eltern, Kinder und

Brüder gering schätzen.“ Und in den Annalen, wo er erzählt, daß Nero die Christen, welche als eine Sekte der Juden angesehen wurden, als Anstifter des von ihm selbst angelegten Brandes der Stadt Rom habe anklagen lassen, bemerkt er, daß sie nicht sowohl deßhalb verurtheilt wären, weil man sie der That überführt hätte, als wegen des Hasses des menschlichen Geschlechtes, der allerdings zunächst auf Seiten der Juden war, alsdann aber auch von dem menschlichen Geschlechte und hier insbesondere von den Römern auf sie zurückfiel.

Das also sind die Feinde, von welchen Jesus redet. Es sind überhaupt alle ausländischen, heidnischen Völker, insbesondere aber die Römer, die ihnen fluchen, sie hassen, beleidigen und verfolgen. Ἐπηρεάζειν ist eigentlich nicht beleidigen im Allgemeinen, sondern übermüthig behandeln, wie der Sieger an dem Besiegten zu thun pflegt. Daß in verschiedenen Handschriften und in den Citaten der Kirchenväter etliche von diesen Ausdrücken fehlen, ist nicht von Bedeutung, da der Sinn des ganzen Ausspruchs dadurch keine Veränderung erleidet und bei Anführung desselben aus dem Gedächtnisse gar leicht der eine oder der andere Satz ausgelassen werden konnte. Jedenfalls aber enthalten die Worte Jesu, wie sie in dem gewöhnlichen Texte stehen, eine treffliche, allmähliche Steigerung des Gedankens, wodurch die ganze Rede eine auf das Schönste abgerundete Form bekommt. Sie erinnert lebhaft an V. 22 mit der Steigerung zürnen, schelten, fluchen. Hier stellt Jesus zunächst das allgemeine Gebot an die Spitze: „Liebet eure Feinde!“ und zwar im direkten Gegensatze gegen das alte, im staatlichen Leben noch immer gültige Gebot: „Du sollst deinen Feind hassen!“ Denn für die Bürger des Himmelreichs giebt es gar keine Grenzen zwischen den verschiedenen Völkern und Staaten, sondern das Himmelreich soll, wie der Sauerteig, allmählich in die Herzen aller Menschen hineindringen, und wie das Netz, das in das Meer geworfen wird, Fische von allerlei Art und Gattung in sich faßt, so soll auch das Himmelreich die verschiedensten Völker der Erde in seinen Schoß aufnehmen. Das ist die Bestimmung des Himmelreichs. Damit dieselbe aber erfüllt werden könne, müssen diejenigen Mitglieder des Himmelreichs, die nun zunächst aus dem Volke der Juden als das Salz der Erde gesammelt werden, den alteingewurzelten Haß ihres Volkes gegen alle anderen ausländischen Völker vergessen und insbesondere diese ihre gegenwärtigen größten Feinde, die Römer, ebenso, wie ihre

eigenen Volksgenossen, zu lieben suchen. Es ist hier selbstverständlich nicht die unwillkürliche Zuneigung, die natürliche Liebe gemeint, sondern die sittlich religiöse Liebe, die trotz aller unwillkürlichen Abneigung auch dem Feinde gern und willig Gutes thut. Von dieser sittlich religiösen Liebe der Kinder Gottes gegen ihre Feinde verlangt nun Jesus, daß sie, allmählich vom Leichteren zum Schwereren übergehend, den Feind segne, ihm wohlthue und für ihn bete.

„Segnet, die euch fluchen!" lautet die erste Forderung. Wenn ihr also im Verkehr mit den Feinden eures Volkes durch böse, feindselige Worte gereizt werdet, wenn sie euch verhöhnen, verwünschen, verfluchen, dann laßt euch nicht wieder zu bösen Worten wider sie hinreißen, sondern redet sanfte, freundliche Worte, wünschet ihnen Gutes, segnet sie. Vorhin hatte er gesagt: Wer seinem Bruder, seinem Landsmann flucht, der ist des höllischen Feuers schuldig. Hier zeigt er nun, daß der Bürger des Himmelreichs eben so wenig seinem Feinde fluchen dürfe, sondern daß er stets bereit sein müsse, des Feindes Fluch mit einem Segenswunsch zu erwiedern. Wäre hier von einem Privatfeinde unter den eigenen Landsleuten die Rede, so wäre dieses Wort bereits überboten gewesen durch den Ausspruch V. 39: So dir Jemand einen Streich giebt auf den rechten Backen, so biete ihm den anderen auch dar.

„Thut wohl denen, die euch hassen!" heißt es weiter. Das ist schon eine größere Forderung, eine schwierigere Verpflichtung, da das Wort sich leichter sprechen, als die Handlung vollbringen läßt. Hier ist aber der Gegensatz nicht so bestimmt hervorgehoben, wie in dem ersteren Gebot, indem man vielmehr erwarten sollte, daß es lauten würde: „Thut wohl denen, die euch Böses thun!" Man könnte vielleicht vermuthen, daß das auch ursprünglich dagestanden habe, da die Lesart hier unsicher ist, indem einige Handschriften: τοῖς μισοῦσι und andere τοὺς μισοῦντας lesen. Allein auch bei dem dritten Gebote fehlt der direkte Gegensatz; und dann ist es gewiß auch viel mehr im Sinne Jesu, wenn er befiehlt, daß der Bürger des Himmelreichs auch schon den Haß der Feinde mit Wohlthun vergelten solle, als wenn er gesagt hätte, daß er dem Feinde erst dann Gutes thun sollte, wenn derselbe ihm Böses gethan hätte.

„Bittet für die, welche euch übermüthig behandeln und verfolgen!" so lautet die letzte und schwerste Forderung. Denn wenn der Bürger des Himmelreichs trotz des angeborenen und unwillkürlichen Widerwillens gegen die Feinde seines Volkes sich auch so weit

überwinden kann, daß er sie mit Worten segne und Gutes an ihnen thue, so wird er doch nicht eher dazu im Stande sein, für sie zu beten, als bis auch der letzte Rest des Abscheus und Widerwillens gegen dieselben aus seinem Herzen verschwunden sein wird. Das ist die letzte und höchste Stufe der sittlichen Freiheit, zu welcher der Bürger des Himmelreichs sich aufschwingen soll. Hat er diese erreicht, dann geht auch das an ihm in Erfüllung, was der nun folgende Satz ausspricht:

„Auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte!" Gott der himmlische Vater umfaßt alle Menschen mit gleicher Liebe. Das geht schon daraus hervor, daß er alles das, was sie zum Leben nöthig haben, ihnen ohne Unterschied zu Theil werden läßt. Wenn Jesus diesen letzteren Gedanken aber dadurch ausdrückt, daß er sagt, Gott lasse seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und lasse regnen über Gerechte und Ungerechte, so kann er mit den Bösen und Guten, den Gerechten und Ungerechten wiederum nur die verschiedenen Völker der Erde bezeichnen wollen. Denn nur in diesem Falle wäre überhaupt die Möglichkeit denkbar, daß Gott die in dem einen Lande wohnenden Guten durch die richtige Vertheilung von Sonnenschein und Regen für ihre Gerechtigkeit belohnte und die in einem anderen Lande wohnenden Bösen durch die Entziehung entweder des Sonnenscheins oder des Regens für ihre Ungerechtigkeit bestrafte. Dagegen läßt es sich gar nicht vorstellbar machen, wie Gott es anfangen wollte, die in einem und demselben Lande durcheinander wohnenden Guten und Bösen mit eben diesen Mitteln zu belohnen oder zu bestrafen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Jesus hier an den Segen und den Fluch gedacht hat, welchen Moses deut. 28, als das israelitische Volk an der Grenze des Landes Canaan angelangt war, über dasselbe ausspricht, den Segen, wenn es Gottes Gebote halte, den Fluch aber, wenn es seiner Stimme nicht gehorchen werde. Denn in dem ersteren Falle würde Gott Alles wohl gedeihen lassen und die Fülle des Reichthums über das Land ausschütten, indem er, wie es V. 12 heißt, seinen guten Schatz, den Himmel, aufthun werde, daß er dem Lande Regen gebe zu seiner Zeit und das Werk ihrer Hände segne. In dem anderen Falle aber werde er das Land mit Unfruchtbarkeit, Seuchen und Unglück heimsuchen. „Dein Himmel, der über deinem Haupte ist", heißt es V. 23 und 24, „wird

ehern sein und die Erde unter dir eisern. Der Herr wird deinem Lande Staub und Asche für Regen geben vom Himmel auf dich, bis du vertilget werdest." Im ausgesprochenen Gegensatze zu diesem unerbittlichen Gotte der Gerechtigkeit, wie er in der Vorstellung der Juden lebte, und von welchem sie noch immer erwarteten, daß er ein zorniges Gericht über die Feinde Israels halten werde, weiset Jesus hier nun hin auf den barmherzigen Vater der Liebe, der seine Sonne aufgehen und seinen Regen herabträufeln läßt auf den ganzen Erdboden, soweit Menschen darauf wohnen, und der in dieser Beziehung keinen Unterschied macht zwischen den verschiedenen Völkern der Erde, ob sie ihn kennen, anbeten und seine Gebote halten, oder nicht, sondern der voll Erbarmen über die Bösen und über die Guten, über die Gerechten und über die Ungerechten vom Himmel herab seine Wohlthaten ausschüttet. Also dieses barmherzigen Gottes Kinder sollen seine Jünger dadurch werden, daß auch sie die Feinde ihres Volkes ebensogut, wie ihre eignen Brüder, segnen, ihnen wohlthun und für sie beten.

V. 46. **Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun nicht dasselbe auch die Zöllner?**

V. 47. **Und so ihr euch nur zu euern Brüdern freundlich thut, was thut ihr Sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch also?**

In dem letzteren Verse liest die Mehrzahl der besseren Handschriften Heiden anstatt Zöllner; und sodann ist ἀσπάζεσθαι wörtlich zu übersetzen, so daß der Satz lautet: „Und so ihr nur eure Brüder (d. h. eure Landsleute) grüßet, was thut ihr Sonderliches? Thun nicht die Heiden auch also?" Da aber Lucas in der Parallelstelle Cap. VI, 32 ff. anstatt Zöllner und Heiden immer Sünder setzt, so meint man, auch hier an Menschen denken zu müssen, welche sittlich auf der niedrigsten Stufe stehen, so daß der Sinn herauskäme: „Wenn diese auf der tiefsten Stufe der Sittlichkeit stehenden Menschen schon das Gute mit Gutem vergelten, so dürft ihr euch dessen nicht rühmen, sondern müßt Vorzüglicheres leisten, indem ihr an euern Widersachern das Böse mit Gutem vergeltet." Allein abgesehen davon, daß Jesus doch ein recht ungenauer Beobachter gewesen sein müßte, wenn er ganz allgemein hätte behaupten wollen, daß die auf der niedrigsten Stufe stehenden Menschen das Gute stets mit Gutem vergelten, so weiset auch der Ausdruck Zöllner und Heiden vielmehr ausdrücklich darauf hin, daß Jesus hier nicht von Privatfeindschaften

resp. Privatfreundschaften der Juden unter sich redet, sondern vielmehr von dem Verhalten der einzelnen Juden einerseits zu ihren Landsleuten und andererseits zu den Feinden ihres Volkes. Und da ist es nun durchaus angemessen, daß er die Zöllner voranstellt; denn diese wurden von den Juden darum, weil sie sich in den Dienst ihrer Unterdrücker gestellt hatten, als Vaterlandsverräther noch viel mehr gehaßt, als die heidnischen Unterdrücker selbst. Daß sie bei der Ausübung ihres Amtes nicht selten harte Maßregeln, Pfändungen u. dgl. anwenden mußten und sich auch wohl bisweilen Unterschleife zu schulden kommen ließen, mochte die Sache noch verschlimmern und den Haß gegen sie noch vergrößern, allein die wesentliche Ursache dieses Hasses lag doch darin, daß sie mit den Feinden des Volkes gemeinschaftliche Sache machten. Denn wenn diese Zöllner zum Theil auch heidnische Römer waren, so glauben wir doch, daß Jesus hier nicht an diese, sondern an jüdische Zöllner gedacht hat, die auch ohne Zweifel immer gemeint sind, wenn sonst im neuen Testamente Zöllner und Sünder zusammen genannt werden. Denn es ist höchst wahrscheinlich, daß auch dort der Ausdruck Sünder nichts Anderes bedeuten soll, als Heiden. Auch Matth. XVIII, 17 werden Heiden und Zöllner zusammengestellt, und wenn Matth. IX, 10, Marc. II, 15, Luc. V, 30 von der Mahlzeit die Rede ist, bei welcher Jesus unmittelbar nach der Berufung des Matthäus oder Levi mit diesem und Anderen, die sich ihm angeschlossen haben, zusammensitzt, so ist von vornherein anzunehmen, daß diese Anderen ebenfalls Zöllner oder Heiden waren, die dann von den hinzugekommenen Pharisäern als Zöllner und Sünder bezeichnet werden. Denn daß damals gerade notorische Sünder in der Gesellschaft Jesu gewesen wären, geht aus dem Zusammenhange gar nicht hervor, nur daß Matthäus und Marcus sagen, er habe dort mit Zöllnern und Sündern zu Tische gesessen. Ebenfalls in der Stelle Matth. XI, 19 wird der Ausdruck: Zöllner und Sünder soviel heißen sollen, als: Zöllner und Heiden. Denn da sagt Jesus von Johannes, daß man ihn wegen seiner übertriebenen jüdischen Askese als vom Teufel besessen angesehen habe, während man ihn selbst, weil er esse und trinke, für einen Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Gesellen erkläre. Sein Essen und Trinken muß hier aber nothwendig in dem Sinne verstanden werden, daß er sich dabei an die mosaischen Speisegesetze, an die skrupulösen Gebote dieses Gesetzes über reine und unreine Speisen und an die gesetzliche Fastenzeit nicht kehrte, also daß er allerdings

in den Augen der gesetzesstrengen Pharisäer als ein halber Heide erscheinen mußte. Aber auch noch aus anderen Stellen des neuen Testaments ergiebt sich, daß die Ausdrücke Sünder und Heide als synonym gebraucht wurden. So z. B. wenn der Apostel Paulus Gal. II, 15 sagt: „Wir sind von Natur Juden und nicht Sünder aus den Heiden." Am auffallendsten aber tritt dies hervor in der Stelle Luc. XXIV, 6 und 7, wo es heißt: „Gedenket daran, wie er euch sagte, da er noch in Galiläa war und sprach: Des Menschen Sohn muß überantwortet werden in die Hände der Sünder und gekreuzigt werden und am dritten Tage auferstehen." Denn in der entsprechenden Stelle Cap. XVIII, 32 heißt es statt dessen: „Denn er wird überantwortet werden den Heiden u. s. w."

Obgleich also die Ausdrücke „Heiden" und „Sünder" oftmals synonym gebraucht werden, so ist doch nicht daran zu denken, daß an unserem Orte die Heiden als Repräsentanten einer auf der tiefsten Stufe der Sittlichkeit stehenden Menschenklasse anzusehen seien. Vielmehr bezeichnen die Heiden hier im eigentlichen Sinne alle ausländischen Völker im Gegensatze zu den Juden, insbesondere aber die Römer als die eigentlichen Feinde des jüdischen Volkes zur damaligen Zeit. „Wenn ihr Juden", sagt Jesus, „eure Landsleute liebt, so ist das nichts, womit ihr euch bei Gott einen Lohn verdienen könnt. Denn dabei handelt ihr nur in euerm eigenen Interesse, weil ihr bestimmt erwartet, daß eure Liebe durch Gegenliebe vergolten werde, oder auch aus moralischem Zwange, weil ihr die euch erwiesene Liebe erwiedern müßt. Dieselbe Pflicht gegenseitiger Hülfeleistung erkennen aber auch alle anderen Völker an, ja selbst die Zöllner, diese von euch auf das Tiefste verabscheuten und aus eurer Gemeinschaft ausgestoßenen Menschen, sind doch unter sich durch das Band der eigennützigen Liebe fest verbunden. — Und ebenso wenn ihr nur eure Landsleute grüßet, so thut ihr damit nichts Sonderliches oder Außergewöhnliches. Denn die Heiden grüßen sich auch, ebensogut wie ihr, unter einander." Hiebei ist aber zu bedenken, daß der Gruß bei den Morgenländern viel höher geschätzt und viel ernster genommen wird, als bei uns. Er wird mit großer Feierlichkeit ausgesprochen und trägt stets, dem Inhalte der Worte entsprechend, einen religiösen Charakter. Deßhalb wird er aber auch einem Jeden verweigert, den man nicht des Grußes werth hält, vor Allem aber einem Jeden, den man schon um seiner Nationalität willen als einen Feind seines Volkes hassen zu müssen glaubt. Im mosaischen Gesetze wird es

sogar zur Pflicht gemacht, den Feind des israelitischen Volkes nicht zu grüßen. Denn deut. V, 7 heißt es von den Ammonitern und Moabitern: „Du sollst ihnen weder Frieden noch Glück grüßend wünschen (דָּרַשׁ LXX *προςαγορεύειν*) dein Lebenlang ewiglich." Im Gegensatz hierzu gebietet nun Jesus, daß der Bürger des Himmelreichs ohne Unterschied einen Jeden grüßen und damit den Segen des Himmels auf sein Haupt herabrufen soll. Die große Wichtigkeit, die er diesem Gruße beilegt, spricht sich auch in dem aus, was er Matth. X, 12 und 13 bei der Aussendung der zwölf Jünger zu diesen sagt: „Wo ihr aber in ein Haus gehet, so grüßet dasselbige. Und wo es dasselbige Haus werth ist, wird euer Friede auf sie kommen. Ist es aber nicht werth, so wird sich euer Friede wieder zu euch wenden." Darin liegt aber auch, daß die Jünger nicht erst untersuchen sollen, ob das Haus des Grußes werth sei, oder nicht.

V. 48. **Darum sollt ihr vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.**

Mit diesem Worte schließt der ganze Abschnitt vom 17. bis 48. Verse. Jedoch dürfen wir dies Wort nicht auf den ganzen Inhalt dieses Abschnittes zurückbeziehen. Denn in demselben befinden sich mehrere Ermahnungen, bei welchen es ganz unpassend wäre, auf die Vollkommenheit Gottes als auf dasjenige hinzuweisen, was der Bürger des Himmelreichs erstreben solle. Vielmehr kann die Vollkommenheit Gottes, auf welche die Jünger Jesu hingewiesen werden und die sie selbst zu erreichen suchen sollen, nur von der Erhabenheit Gottes verstanden werden, wie sie sich darin kundgiebt, daß er seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten, und daß er regnen läßt über Gerechte und über Ungerechte. Wie also Gott alle Völker der Erde mit gleicher Vaterliebe umfaßt, so sollen auch die Jünger Jesu sich über die engherzigen Schranken der Nationalität erheben und alle Menschen ohne Unterschied mit gleicher Liebe zu umfassen im Stande sein. Denn diese allumfassende Liebe, die auch den Feind mit einschließt, ist die höchste Stufe der Vollkommenheit, zu welcher der Bürger des Himmelreichs in der Kraft seiner sittlichen Freiheit sich aufzuschwingen vermag.

II. Von der Frömmigkeit der Kinder Gottes oder der Bürger des Himmelreichs.

Matth. VI, 1—18.

Durch die Kraft der sittlichen Freiheit der Kindschaft Gottes würdig zu werden und damit das Bürgerrecht im Himmel zu erwerben, das ist das Ziel, welches Jesus uns im ersten Theile seiner Bergpredigt vorhält, und wohin er uns auf jenem Wege führen will, den er uns in den Seligpreisungen auf das Genaueste beschrieben hat. Allein der wahrhaft religiöse Mensch wird einestheils niemals darin seine volle Befriedigung finden, daß er sich erst auf diesem Wege das Wohlgefallen Gottes und ein Anrecht auf seine Kindschaft erwerbe, und anderentheils wird er auch niemals das beängstigende Gefühl los werden, daß er durch sein bisheriges Leben der Kindschaft Gottes noch nicht würdig geworden sei und auf das Bürgerrecht im Himmelreich noch keinen Anspruch machen könne. Deßhalb muß er sich aber auch gedrungen fühlen, unmittelbar mit Gott selbst in Verkehr zu treten, um sozusagen direkt und persönlich mit ihm um sein Kindesrecht zu verhandeln. Hat er gesündigt, so wird es ihn drängen, ein reuiges Bekenntniß seiner Schuld abzulegen und um Vergebung zu bitten. Dringen die Versuchungen zum Bösen auf ihn ein, so wird er sich hülfesuchend an den wenden, der ihm seine väterliche Liebe und des Himmels Seligkeit als den Preis der Tugend vorhält. Heute im Sonnenschein des Glückes sich erquickend an den warmen Strahlen der Liebe seines himmlischen Vaters, wird es ihn unwiderstehlich drängen, sein Herz voll kindlichen Dankes gegen Gott auszuschütten; und morgen, wenn die Wogen der Trübsal über seinem Haupte zusammenschlagen, wird er mit eifrigem Verlangen seine Hand

nach dem allmächtigen Gott ausstrecken, bittend und flehend, daß er sein Kind nicht untersinken lasse. Das ist nicht bloß für den Christen, sondern das war auch schon für den Juden die unbedingt nothwendige Ergänzung und Kehrseite jener Gerechtigkeit, durch welche er sich das Wohlgefallen und den Schutz Gottes zu erwerben suchte. Während wir aber im Deutschen diese beiden Seiten des sittlich-religiösen Lebens als Gerechtigkeit und Frömmigkeit auseinander halten, finden sich in dem hebr. צְדָקָה und dem entsprechenden griech. *δικαιοσύνη* beide Seiten vereinigt, wie das schon die paulinische Antithese der *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* und der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* deutlich ausspricht. Denn wenn bei der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* die Gottwohlgefälligkeit des Menschen durch das unbedingte Vertrauen auf die in dem Opfertode Jesu uns angebotene Gnade Gottes erlangt werden soll, so ist das ja eben der direkte Weg zu dem Vaterherzen Gottes, welchen die Frömmigkeit einschlagen will. Der Grund aber, weßhalb der Apostel Paulus die *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht auf dem allgemeinen Wege der Frömmigkeit, sondern auf der, durch den Glauben an den Opfertod Jesu engbegrenzten Bahn der frommen Hingebung des Herzens an die Gnade Gottes erreichen will, ist dieser, daß die Frömmigkeit bei den Juden wiederum die Gestalt der Gerechtigkeit angenommen hatte, also daß die äußeren Erscheinungsformen der Frömmigkeit in Almosengeben, Beten und Fasten nicht mehr als unmittelbare Aeußerungen des frommen Herzens, sondern als vorgeschriebene Werke des Gesetzes angesehen wurden. Damit war der direkte Weg, auf welchem die Frömmigkeit sich unmittelbar an das Vaterherz des barmherzigen Gottes wendet, wieder verlassen, um auf dem Wege des Gesetzes sich zunächst an die Gerechtigkeit Gottes zu wenden und es von ihrem Urtheile abhängig zu machen, ob man der Kindschaft Gottes würdig sei oder nicht. So kamen diese naturgemäßen Aeußerungen der Frömmigkeit, das Almosengeben, Beten und Fasten, mit den rein ceremoniellen Uebungen der Beschneidung, der rituellen Waschungen und der Opfer auf eine Linie zu stehen und wurden zu starren Forderungen des Gesetzes, dessen Kehrseite sie vielmehr in ihrer unmittelbaren Freiwilligkeit hätten bilden sollen. Während also diese Aeußerungen der Frömmigkeit, so hoch er sie auch sonst schätzen mochte, dem Apostel Paulus als *ἔργα νόμου* zur Erlangung der *δικαιοσύνη θεοῦ* untauglich erschienen, sah er in der *πίστις*, deren Object der Opfertod Jesu war, eine freiwillige Aeußerung der Frömmigkeit, von welcher das Gesetz

nichts wußte, und in welcher daher die Frömmigkeit zu ihrem vollkommen lauteren, ihrem Begriffe adäquaten Ausdrucke kommen konnte.

So wenig nun aber Jesus gekommen war, um das Gesetz und die Propheten aufzulösen, ebensowenig wollte er das, was in den Schriften des alten Testamentes bereits als die nothwendige Ergänzung und Kehrseite des Gesetzes hingestellt war, nämlich die in dem Almosengeben, Beten und Fasten sich äußernde Frömmigkeit aufheben. Aber während die Werke des Gesetzes für ihn nur Werth haben, sofern sie der unmittelbare Ausdruck der inwendigen Gesinnung sind, haben auch die Werke der Frömmigkeit nur insofern für ihn einen Werth, als sie ebenfalls der natürliche Ausdruck der inwendigen Gesinnung sind und keinen anderen Zweck verfolgen, als Gott zu dienen und sein väterliches Wohlgefallen zu erwerben. Dieser Wunsch des frommen Herzens, Gott allein ohne alle Nebenrücksichten zu dienen, kann aber naturgemäß drei verschiedene Objecte ins Auge fassen. Denken wir uns nur den Fall, wo der Mensch zu der Erkenntniß kommt, daß er auf dem Wege der Gerechtigkeit nicht im Stande gewesen ist, das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, und wo er nun in dem Bewußtsein seiner Schuld sich unmittelbar an die Gnade seines himmlischen Vaters wenden möchte, so wird es stets ein Dreifaches sein, wozu sein Herz sich gedrungen fühlt, und zwar entweder seine Schuld wieder gut zu machen, oder um Gnade und Vergebung zu bitten, oder eine freiwillige Buße auf sich zu nehmen. Das Erste, seine Schuld wieder gut zu machen, Ersatz zu leisten für den Schaden, den er angerichtet hat, dieser Wunsch hat den Menschen ganz von selbst auf den Gedanken gebracht, irgend einen Theil seines Besitzes Gott zum Opfer darzubringen. Sobald aber eine Religion die Stufe des rohen Naturalismus verläßt, kann sie nicht mehr den Gedanken festhalten, daß Gott selbst die Opfer in Empfang nehme. Daher sehen wir denn auch bereits in den Propheten des alten Bundes das Bewußtsein erwachen, daß Gott an den Opfern der Menschen kein Gefallen habe, während in den späteren Schriften der Juden an die Stelle der Opfer die Almosen treten als die Sühnemittel, welche Gott gern als Ersatz für die Sünden der Menschen annehmen wolle. Vgl. Jes. Sir. III, 16 f.; Tob. XII, 9. Mithin sind hier die hülfsbedürftigen Menschen die Objecte, an welchen der Sünder seine Schuld wieder gut zu machen suchen soll.

Während nun aber der sündige Mensch, soweit es ihm überhaupt möglich ist, seine Schuld gegen Gott wieder gut zu machen, dies nur

an seinen Mitmenschen thun kann, muß er dagegen seine Bitte um Gnade und Vergebung direkt an Gott richten. Und wenn endlich sein religiöses Verlangen darauf gerichtet ist, Buße zu thun für seine Sünden, so kann er das nur an seiner eigenen Person vollbringen, indem er in der freiwilligen Entbehrung, die er auf sich nimmt, die Strafe für seine Sünden an sich selbst vollzieht. Somit sind also die anderen Menschen, Gott und seine eigene Person die drei verschiedenen Objecte, an welchen der sündige Mensch das Verlangen seines Herzens nach der Barmherzigkeit Gottes befriedigen muß, und demgemäß erscheinen Almosengeben, Beten und Fasten als die naturgemäßen Aeußerungen seiner Frömmigkeit. Dies wird offenbar auch von Jesus als selbstverständlich angesehen, und darum will er das Almosengeben, Beten und Fasten auch nicht erst gebieten, sondern, wie es bei den Juden Sitte war, auch von den Bürgern des Himmelreichs geübt wissen. Aber während der Apostel Paulus sich davon zurückgestoßen fühlte, daß man diese natürlichen Aeußerungen der Frömmigkeit zu kalten, todten, gewohnheitsmäßigen Werken des Gesetzes gemacht hatte, faßt Jesus hier den anderen Punkt ins Auge, daß man diese Werke der Frömmigkeit, bei welchen der Mensch es einzig und allein mit Gott zu thun haben sollte, zu Werkzeugen der Eitelkeit gemacht hatte und dazu mißbrauchte, um vor den Augen der Welt ein Schauspiel aufzuführen.

V. 1. **Habt Acht, daß ihr eure Frömmigkeit nicht ausübet vor den Leuten, um von ihnen gesehen zu werden; ihr habt anders keinen Lohn bei euerm Vater im Himmel.**

Wir haben hier Luthers Uebersetzung etwas verändert, weil dieser Vers sich auf den ganzen folgenden Abschnitt V. 2—18 bezieht und außerdem die Lesart *ἐλεημοσύνη* nicht als die richtige angesehen werden kann, indem die besten Handschriften statt dessen *δικαιοσύνη* lesen. Es fragt sich nur, in welcher Bedeutung das Wort *δικαιοσύνη* hier gebraucht wird. Man hat zwar gesagt, daß es nach biblischem Sprachgebrauch mit *ἐλεημοσύνη* gleichbedeutend sei und deßhalb mit Almosen übersetzt werden müsse. Allein so allgemein ist das doch nicht richtig. In der Stelle 2. Cor. IX, 9 f. bedeutet es allerdings Wohlthätigkeit und Dan. IV, 24 wird das aram. צִדְקָה = *δικαιοσύνη* in der LXX mit *ἐλεημοσύναι* (Almosen) übersetzt. Sonst aber übersetzt die LXX das hebr. צְדָקָה meistens nur dann mit *ἐλεημοσύνη*, wenn es das Wohlwollen Gottes bezeichnet, von welchem er gegen diejenigen erfüllt ist, die in seinen Wegen wandeln. So z. B. deut.

VI, 25; ps. XXIV, 5; XXXIII, 5. Ganz besonders aber ist die Stelle Jes. LIX, 16 f. zu bemerken, wo im 16. Verse das hebr. צְדָקָה mit ἐλεημοσύνη, im 17. Verse aber mit δικαιοσύνη übersetzt wird; denn in dem ersteren Verse bezeichnet צְדָקָה das Verhalten Gottes gegen seine Freunde, in dem letzteren Verse aber dessen Verhalten gegen seine Feinde. Sonst freilich wird an den meisten Orten das Verhalten Gottes gegen seine Freunde ebenfalls als δικαιοσύνη bezeichnet, und zwar auch da, wo es nicht Gerechtigkeit, sondern Barmherzigkeit und Gnade bezeichnen soll, wie z. B. ps. VI, 16, wo der Sünder bittet, daß Gott ihn von seinen Blutschulden erretten möge, damit er seine Barmherzigkeit (Luther: Gerechtigkeit) preisen könne.

Vom Menschen gebraucht, bezeichnet δικαιοσύνη sowohl den Zustand, in welchem derselbe das Wohlgefallen Gottes besitzt, als auch die Handlungen, durch welche er sich das Wohlgefallen Gottes zu erwerben sucht. Es ist daher geradezu irreleitend, wenn Luther dieses Wort beständig durch „Gerechtigkeit" übersetzt, weil dieses deutsche Wort durchaus nicht die Mannichfaltigkeit der Bedeutung des griech. δικαιοσύνη oder des hebr. צְדָקָה besitzt. Insbesondere würde die paulinische Antithese der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως und der δικαιοσυνη ἐξ ἔργων νόμου viel klarer und bestimmter hervortreten, wenn man hier δικαιοσύνη durch „Gottwohlgefälligkeit" übersetzte. Und wenn nicht das latein. justitia den Begriff der δικαιοσύνη ebenso einseitig wiedergäbe, so würde die Anselmische Satisfactionstheorie vielleicht niemals erdacht worden sein. Allerdings war es dem Charakter der jüdischen Religion durchaus angemessen, daß der Mensch sich das Wohlgefallen Gottes zunächst auf dem Wege der Gesetzesgerechtigkeit zu erwerben suchte, und daher würde man das δικαιοσύνην ποιεῖν zunächst auch von dem verstehen müssen, was Jesus V, 20 die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer nennt. Allein da δικαιοσύνη überhaupt Alles bezeichnet, was der Mensch thut, um sich das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, so umfaßt es damit auch die Werke der eigentlichen Frömmigkeit, also das Almosengeben, Beten und Fasten. In der Stelle Jes. LVI, 1 und 2 wird zu dem ποιεῖν δικαιοσύνην insbesondere noch das Heilighalten des Sabbaths gerechnet, Jes. LVIII, 1 ff. aber vorzugsweise das Fasten. Die erstere Stelle ist außerdem noch beachtenswerth, weil in derselben die צְדָקָה des Menschen von der LXX mit δικαιοσύνη, die צְדָקָה Gottes aber, die der Mensch dadurch erwirbt, mit ἔλεος übersetzt wird, wie in den

eben angeführten Stellen mit ἐλεημοσύνη. Die zweite Stelle dagegen zeigt ganz im Geiste der Bergpredigt, wie der Mensch auch mit den Werken der δικαιοσύνη vergebens darnach trachtet, sich das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, wenn diese äußeren Werke mit seiner inwendigen Gesinnung und seinen sonstigen Handlungen nicht in Uebereinstimmung sind. „Warum fasten wir, und du siehest es nicht an?“ fragen da die Juden, „warum thun wir unserem Leibe wehe, und du willst es nicht wissen?“ und die köstliche Antwort lautet nach Luthers Uebersetzung: „Siehe, wenn ihr fastet, so übet ihr euren Willen und treibet alle eure Schuldiger. Siehe ihr fastet, daß ihr hadert, und zankt und schlaget mit der Faust ungöttlich. Fastet nicht also, wie ihr jetzt thut, daß ein Geschrei von euch in der Höhe gehöret wird. Sollte das ein Fasten sein, das ich erwählen soll, daß ein Mensch seinem Leibe des Tags übel thue, oder seinen Kopf hänge, wie ein Schilf, oder auf einem Sacke und in der Asche liege? Wollt ihr das ein Fasten nennen und einen Tag, dem Herrn angenehm? — Das aber ist ein Fasten, das ich erwähle: Laß los, welche du mit Unrecht verbunden hast; laß ledig, welche du beschwerst; gieb frei, welche du drängest; reiß weg allerlei Last. Brich dem Hungrigen dein Brod, und die, so im Elend sind, führe ins Haus. So du Einen nackend siehst, so kleide ihn, und entziehe dich nicht von deinem Fleisch. Alsdann wird dein Licht hervorbrechen, wie die Morgenröthe, und deine Besserung wird schnell wachsen, und deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit des Herrn wird dich zu sich nehmen u. s. w.“

Vorzugsweise aber sind es die Apokryphen des alten Testaments, in welchen das Wesen der Frömmigkeit in Almosengeben, Beten und Fasten gesetzt wird, wie es z. B. Tob. XII, 9 heißt: „Ein solches Gebet mit Fasten und Almosen ist besser, denn viel Gold zum Schatze sammeln; denn die Almosen erlösen vom Tode, tilgen die Sünde, erhalten bei dem Leben.“ Auch ist noch zu vergleichen Apostelgesch. X, wo im 2., 4., 30. und 32. Verse dem Hauptmann Cornelius das Beten und Almosengeben als ein Beweis seiner Frömmigkeit nachgerühmt wird und mit Beziehung darauf Petrus im 35. Verse erklärt, daß wer Gott fürchte und recht thue (*ἐργαζόμενος δικαιοσύνην*), ihm angenehm sei.

Was endlich den Zusatz: „Ihr habt anders keinen Lohn bei euerm Vater im Himmel“ betrifft, so ergiebt es sich aus dem Voranstehenden von selbst, daß damit nichts Anderes gemeint sein kann,

als das Wohlgefallen Gottes, wie solches sich in dem Herzen des Menschen als Glück und Frieden kund giebt. Nach alttestamentlicher Anschauung würden wir eigentlich sagen müssen, daß der Lohn der *δικαιοσύνη* wiederum die *δικαιοσύνη* sei oder die צְדָקָה, welche insofern, als sie das heitere Glück des Herzens bezeichnet, von der LXX Jes. LXI, 10 geradezu mit *εὐφροσύνη* übersetzt wird.

1. Das Almosengeben.

V. 2. **Wenn du nun Almosen giebst, sollst du nicht lassen vor dir posaunen, wie die Heuchler thun in den Schulen und auf den Gassen, auf daß sie von den Leuten gepriesen werden. Wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn dahin.**

V. 3. **Wenn du aber Almosen giebst, so laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte thut,**

V. 4. **auf daß dein Almosen verborgen sei; und dein Vater, der in das Verborgene siehet, wird dir's vergelten öffentlich.**

Das Almosengeben, als die erste Erscheinungsform der Frömmigkeit, wird hier nicht als Pflicht geboten, sondern als eine selbstverständliche Aeußerung des frommen Gefühls vorausgesetzt. Es ist durchaus nothwendig, daß wir diesen Gesichtspunkt fest im Auge behalten, daß es sich hier um eine Aeußerung der Frömmigkeit handelt und nicht um unser natürliches Mitleid mit den armen, nothleidenden Menschen. Das ist aber, wie es scheint, bisher noch von keinem einzigen Ausleger erkannt worden. Zwei Punkte sind es besonders, welche klar und deutlich zeigen, daß es sich hier nicht um Almosen handelt, welche aus barmherzigem Mitleid gegeben werden, sondern um solche, bei welchen der Geber ausschließlich sein Verhälthältniß zu Gott im Auge hat. Das ist zuerst der Lohn, welchen der Geber sich mit seinem Almosen bei Gott verdienen will, und sodann zweitens die Verpflichtung, daß, um diesen Zweck zu erreichen, der Geber sein Almosen ganz und gar vor den Augen der anderen Menschen zu verbergen suchen müsse. Denn das Erstere, die Hoffnung auf Lohn von Gott, wäre bei den Gaben, die aus reiner barmherziger Liebe gegeben werden sollen, geradezu verwerflich, das Letztere aber, die Verborgenheit der Gabe, mindestens eine ganz unpassende Beschränkung. Wenn wir aus barmherziger Liebe Almosen geben, dürfen wir überhaupt gar keinen anderen Zweck im Auge haben,

als die Noth der Armen zu lindern. Ob wir dabei von Anderen gesehen werden, oder nicht, ob Andere erfahren, daß wir Solches gethan haben, oder nicht, das muß uns im Allgemeinen vollkommen gleichgültig sein, eben weil unser Augenmerk auf nichts Anderes gerichtet sein soll, als die Linderung der Noth, die den Armen bedrückt, und es den Werth unserer Handlung nur beeinträchtigen würde, wenn wir bei derselben zugleich auch an uns selbst denken würden, an das Wohlgefallen oder Mißfallen, an das Lob oder an den Tadel anderer Menschen. Vielmehr sollen wir dabei weder ihren Tadel fürchten, noch aus falscher Scham vor ihrem Lobe uns scheuen. Die Einen werden ja vielleicht sagen, wir thäten das nur, um mit unseren Wohlthaten zu prahlen, während die Anderen unseren guten Willen freudig anerkennen. Das Eine, wie das Andere, muß uns aber in diesem Falle vollkommen gleichgültig sein, wenn wir nur unseren Zweck erreichen, dem Nothleidenden Hülfe zu bringen. Und wie wir einerseits geradezu verhindert, oder wenigstens aufgehalten werden könnten, rechtzeitig Hülfe zu bringen, wenn wir uns scheuten, das zu thun vor den Augen anderer Menschen, so sind andererseits die Fälle gar nicht selten, wo wir uns verpflichtet fühlen müssen, durch unser Beispiel auch Andere zu Werken der barmherzigen Liebe anzureizen. Es liegt also klar am Tage, daß, wenn Jesus hier von dem Almosengeber verlangt, daß er unter allen Umständen im Verborgenen handeln müsse, dies unmöglich von denjenigen Almosen verstanden werden kann, zu welchen ihn sein mitleidiges Herz anreizen soll. Diese soll er auf alle Fälle und unter allen Umständen geben, für gewöhnlich vielleicht um der Armen willen möglichst im Verborgenen, oder aber, wenn die Umstände es verlangen, auch frei und offen vor aller Welt Augen.

Ganz anders aber verhält es sich mit denjenigen Almosen, bei welchen der Geber nicht die Noth des Armen, sondern den bestimmten Zweck im Auge hat, daß er sich mit seinem Almosen einen Lohn bei Gott verdienen will. Da ist die Noth des Armen nur die günstige Gelegenheit, die sich ihm darbietet, um sich diesen Lohn bei Gott zu verdienen. Es hat das insbesondere bei den protestantischen Auslegern vielfach Anstoß erregt, daß hier von einem Lohn geredet wird, welchen sich der Mensch durch Almosengeben, wie weiterhin durch Beten und Fasten, bei Gott zu verdienen suche. Aber das rührt nur her von der herkömmlichen einseitigen Auffassung des Wortes *δικαιοσύνη* als Gerechtigkeit im juristischen Sinne des Wortes. Vielmehr

ist hier auch nicht im Entferntesten daran zu denken, daß der Almosengeber sich durch seine Gabe einen rechtlichen Anspruch auf Belohnung bei Gott erwerbe, sondern unter dem Lohne ist nichts Anderes zu verstehen, als das Wohlgefallen Gottes, welches sich sofort bei demjenigen, der sich dieses Wohlgefallen Gottes erwirbt, in dem glücklichen Frieden seines Herzens kund giebt. Mag dies nun eine *δικαιοσύνη ἐξ ἐλεημοσύνης* oder, wie bei dem Apostel Paulus, eine *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* sein, sie entspringt in beiden Fällen aus dem gläubigen Verlangen des frommen Herzens nach der Liebe Gottes des himmlischen Vaters. Glaubt Einer diese Liebe Gottes verscherzt zu haben durch irgend eine Sünde, die er begangen hat, so folgt er nur dem natürlichen Drange seines frommen Herzens, wenn er durch irgend ein Liebeswerk, welches er an einem nothleidenden Bruder vollbringt, also durch ein freiwilliges Opfer, seine Schuld wieder gut zu machen sucht. Oder hat ein Anderer in der Führung seines Lebens die Gnadenhand der barmherzigen Liebe Gottes so recht lebendig empfunden, so folgt er wiederum nur dem natürlichen Drange seines frommen Herzens, wenn er dem himmlischen Vater durch ein derartiges Liebeswerk, welches er an einem hülfsbedürftigen Mitmenschen vollbringt, seinen kindlichen Dank darzubringen sucht.

Aber wenn diese Aeußerungen der Frömmigkeit ihren Zweck erfüllen und demjenigen, der sie ausübt, die wahre *δικαιοσύνη*, d. h. das Wohlgefallen Gottes und mit demselbigen zugleich den glücklichen Frieden des Herzens bringen sollen, dann müssen sie durchaus rein und lauter sein. Das aber sind sie nur dann, wenn sie den Augen der Welt sorgfältig verborgen werden. Bei diesen Handlungen seiner Frömmigkeit muß der Mensch mit Gott vollkommen allein sein, und darum würde die Gegenwart anderer Menschen und das Gefühl, von ihnen beobachtet zu werden, ihn mindestens in seiner Andacht stören, wie das insbesondere bei dem Gebete der Fall sein würde. Bei dem Almosengeben vor den Augen der Menschen aber würde sich der Gedanke gar nicht zurückdrängen lassen, daß diese den Wohlthäter gewiß preisen würden. Damit aber würde die Handlung ihren eigentlichen Zweck gänzlich verfehlen. Denn wenn auch das Wohlgefallen der Menschen das Wohlgefallen Gottes nicht ausschließt, so sagt doch einem jeden Menschen sein natürliches Gefühl, daß er für eine und dieselbe Handlung nicht zwei Mal seinen Lohn in Empfang nehmen kann, und darum eben würde er sich schämen müssen, Gott etwas als ein Opfer anzubieten, was sozusagen nicht mehr sein Eigenthum ist,

weil er mit dem Wohlgefallen der Menschen bereits seinen Lohn dafür empfangen hat.

Was nun das Einzelne betrifft, so ist zunächst hinsichtlich des abschreckenden Beispiels der Heuchler, die bei ihrem Almosengeben in den Schulen und auf den Gassen vor sich her posaunen lassen, um von den Leuten gepriesen zu werden, zu bemerken, daß es sich geschichtlich nicht nachweisen läßt, daß dies, buchstäblich verstanden, wirklich Sitte gewesen oder auch nur einzeln einmal geschehen sei. Zwar wird im Talmud die ergötzliche Geschichte erzählt, daß Rabbi Abba mit einem Sacke auf dem Rücken umhergegangen sei, aus welchem die Armen unvermerkt ihr Almosen nehmen konnten. Allein wenn er damit auch gewiß Aufsehen genug erregte, so war doch anscheinend nicht dies seine Absicht dabei, sondern daß er die Armen durch seine Gaben nicht beschämen und keinen Dank dafür in Empfang nehmen wollte. Auch würde das Zusammenrufen der Armen für die Synagoge nicht passen. Man hat daher das *ἐν ταῖς συναγωγαῖς* von dem Zusammenlaufen vieler Menschen verstehen wollen, wie solches ja auch in der That bei dem Schall der Posaune stattzufinden pflegt, und in demselben Sinne könnte man dann auch *ἐν ταῖς ῥύμαις* von dem Gedränge verstehen, welches bei solchen Anlässen entsteht. Allein wahrscheinlicher ist es doch, daß das Ausposaunen bildlich aufzufassen sei: Wenn du Almosen giebst, sollst du es nicht vor dir her ausposaunen, wie die Heuchler in den Schulen und auf den Gassen (*ῥύμη* als enge Gasse, wo die Armen wohnen, im Gegensatze zu der *πλατεῖα*, der breiten Straße, in V. 5) mit ihrem Almosengeben Aufsehen zu erregen suchen. Aber auch dieses Almosengeben der Heuchler muß hier als eine beabsichtigte Ausübung ihrer Frömmigkeit und nicht als eine Handlung der Barmherzigkeit aufgefaßt werden. Denn diese letztere hätte dadurch, daß sie sich dabei dem beifälligen oder mißfälligen Gerede der Leute aussetzten, an thatsächlichem Werth nichts verloren, wie es ja auch unter den damaligen Verhältnissen, insbesondere zu Rom, allgemein Sitte war, daß die Gesammtmasse der Armen mitunter auf Kosten eines einzelnen Reichen öffentlich gespeist oder beschenkt wurde. Der Vorwurf der Heuchelei konnte ihnen vielmehr erst dann gemacht werden, wenn sie anscheinend beabsichtigten, Gott einen Dienst zu thun, ihm ein Opfer ihrer Frömmigkeit darzubringen, während sie in der Wirklichkeit dadurch, daß sie der Welt dieses Schauspiel gaben, nur ihrer eigenen Eitelkeit fröhnten. In der Gestalt des Beifalls, welchen sie von den Menschen

einernteten, hatten sie bereits ihren Lohn empfangen; deßhalb konnten sie auf keinen anderen mehr Anspruch machen.

Das andere Bild, wonach bei dem Almosengeben die Linke nicht wissen soll, was die Rechte thut, erklärt sich von selbst, wenn man nur unter der Linken den nächsten Freund oder Nachbar versteht, der nichts davon erfahren soll. Vielleicht ist es aber auch nicht unrichtig, wenn Einige hiebei an die Gewohnheit denken, das Geld aus der rechten Hand in die linke zu zählen. Jedoch würde es wieder falsch sein, wenn man darin angedeutet sähe, daß die Größe der Gabe nicht vorher sorgfältig erwogen werden solle. Denn dieser Gedanke würde den Zusammenhang offenbar stören, abgesehen davon, daß sich auch nicht einmal ein ernster Grund entdecken läßt, warum die Gabe, die Gott als ein Opfer dargebracht wird, nicht auch nach den Verhältnissen des Nothleidenden, sowie mit Berücksichtigung der eigenen Leistungsfähigkeit bemessen werden sollte. Der eigenthümliche Ausdruck in der neu aufgefundenen „Lehre der zwölf Apostel", die mit der Bergpredigt so viele Berührungspunkte aufweist: „Dein Almosen schwitze in deine Hände, bis du erkennst, wem du giebst!" macht es wenigstens zur ernsten Pflicht, daß man beim Almosengeben sehr vorsichtig zu Werke gehen solle, um nicht einem Unwürdigen zu geben und einen wirklich Hülfsbedürftigen darben zu lassen. Gilt dies aber vom Almosengeben überhaupt, so wird es auch für den Fall gelten müssen, wo man seine mildthätige Gabe Gott als ein Dank- oder Sühnopfer darzubringen wünscht.

Luther übersetzt: „der ins Verborgene sieht", indem er *ἐν τῷ κρυπτῷ = εἰς τὸ κρυπτὸν* nimmt, was grammatisch zulässig ist und besser in den Zusammenhang paßt, als „der im Verborgenen sieht oder Augen hat", wie Andere übersetzen. Noch Andere übersetzen: „der das Verborgene sieht", wie wenn *τὰ ἐν τῷ κρυπτῷ* dastünde. Da der Sinn jedoch immer derselbe bleibt, so ist darauf weiter kein Gewicht zu legen. Das dem *ἐν τῷ κρυπτῷ* gegenüberstehende *ἐν τῷ φανερῷ* fehlt in vielen Handschriften bald hier, bald V. 6 und noch häufiger V. 18. Es ist aber des Gegensatzes wegen mindestens jedes Mal hinzuzudenken. Aber was bedeutet dieser Ausdruck? Luther übersetzt: „öffentlich", und die meisten Ausleger denken dabei an den Tag des Gerichts, nach unserer Meinung jedoch mit Unrecht. *Ἐν τῷ φανερῷ* heißt zunächst „vor Aller Augen", wie es z. B. bei Xen. mem. I, 1, 10 von Sokrates heißt: *ἀεὶ ἦν ἐν τῷ φανερῷ*, er war immer vor Aller Augen. In diesem Sinne wird das Wort *φανερὸς*

in demselben Capitel der Memorabilien noch mehrmals gebraucht. So 2. θύων φανερὸς ἦν, er opferte vor Aller Augen; 10. πληθούσης ἀγορᾶς φανερὸς ἦν, man sah ihn auf dem dichtgedrängten Markte. Dagegen heißt es 13: ἐθαύμαζε, εἰ μὴ φανερὸν αὐτοῖς ἐστιν, ὅτι ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εὑρεῖν, er wunderte sich, daß es ihnen nicht offenbar wäre, wie solches den Menschen unmöglich sei zu erforschen. Mithin heißt ἐν τῷ φανερῷ = φανερῶς nicht bloß öffentlich, sondern auch offenbarlich, und deßhalb möchten wir es an unserer Stelle am Liebsten „sichtbarlich" übersetzen: „dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird dir's sichtbarlich vergelten". Wenn du nämlich mit deinem Almosen ein Gott wohlgefälliges Opfer dargebracht hast, dann wirst du das selbst in deinem Innern deutlich spüren, und weil dann die Glückseligkeit deines Herzens in deinen Mienen und deinem ganzen Wesen sich kund giebt, so wird deine δικαιοσύνη, deine Gottwohlgefälligkeit, auch vor Aller Augen offenbar werden. Hier ist also weder nach altjüdischer Weise an einen äußerlichen irdischen Lohn, noch auch nach apokalyptischer Weise an einen zukünftigen, jenseitigen Lohn zu denken, sondern das Himmelreich, um dessen Besitznahme es sich auch hier handelt, ist zunächst durchaus als ein in der gegenwärtigen Welt erscheinendes aufzufassen. Und darum ist es nicht etwa als Uebereinstimmung, sondern vielmehr als ausgesprochener Gegensatz zu unserem Evangelium anzusehen, wenn Luc. XIV, 14 demjenigen, der die Armen, die Krüppel, die Lahmen und die Blinden gespeist hat, verheißen wird, daß ihm das in der Auferstehung der Gerechten werde vergolten werden. Vgl. das oben S. 25 f. und 30 f. über den charakteristischen Unterschied dieser beiden Evangelien Gesagte.

2. Das Beten.

V. 5. **Und wenn du betest, sollst du nicht sein wie die Heuchler, die da gerne stehen und beten in den Schulen und an den Ecken auf den Gassen, auf daß sie von den Leuten gesehen werden. Wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn dahin.**

V. 6. **Wenn aber du betest, so gehe in dein Kämmerlein und schleuß die Thür zu, und bete zu deinem Vater im Verborgenen; und dein Vater, der in das Verborgene siehet, wird dir's vergelten öffentlich.**

Diese Vorschrift über die rechte Art und Weise des Betens kann wieder ebensowenig vom Beten im Allgemeinen verstanden werden, wie die vorangehende Vorschrift über das Almosengeben vom Almosengeben überhaupt handelt, sondern nur von demjenigen Almosengeben, welches den Zweck eines persönlichen Gottesdienstes erfüllen soll. Denn wie dort auf diejenigen Fälle gar keine Rücksicht genommen wird, wo der Mensch sich durch sein natürliches Mitleid zum Almosengeben gezwungen sieht, und darum alle sonstigen Rücksichten von selbst wegfallen, so ist auch hier gar keine Rede von jenem Beten, zu welchem der Mensch durch die eingetretenen Verhältnisse oder durch seine augenblickliche Stimmung unwillkürlich gedrängt wird. Denn wie sollte Jesus für diese Fälle wohl haben gebieten können, daß der Mensch diesem unwillkürlichen Drange seines Herzens zum Gebet nicht eher nachgeben dürfe, als bis er sich in sein Kämmerlein eingeschlossen habe! Für dieses Gebet ist jeder Ort der rechte Ort, mag der Mensch nun bei dem Anblicke des reichen Segens, welchen die wallenden Kornfelder ihm als Lohn für seine fleißige Arbeit verheißen, da draußen auf dem Felde sein hoffnungsvolles Herz fröhlich jauchzend zu Gott erheben, oder mag er daheim in seiner Werkstatt, wenn das mühsame Werk vollendet ist, dankbar freudig seine Hände falten vor dem, der ihm zur Vollendung seines Werkes Gesundheit, Kraft und frischen Muth verliehen hat. Mag er nun, wenn Gefahr ihm droht, hier auf schwankendem Schiffe im brausenden Sturme, und dort hinter flüchtigen Rossen am Rande des Abgrundes, beim Ausbruche einer Feuersbrunst, oder wenn die Wasser verderbendrohend von den Bergen stürzen, mit seinem angsterfüllten Herzen den allmächtigen Gott um Hülfe anrufen, stets ist jeder Ort der rechte Ort für sein Gebet. Und so könnten wir noch Hunderte von Fällen anführen, wo es geradezu Thorheit wäre, wenn der, zum Gebete sich gedrungen fühlende, Mensch auf Zeit, oder Ort, oder seine Umgebung Rücksicht nehmen wollte, bevor er dem Drange seines Herzens in Worten des Gebets, oder sei es auch nur in einem Aufschrei oder Seufzer zu Gott, Luft machte. Man hat daher auch das Kämmerlein allegorisch auffassen wollen, als hätte Jesus das Herz damit gemeint. Allein das ist nicht als richtig anzusehen, wenngleich das Kämmerlein nicht gerade wörtlich zu nehmen ist, sondern jeden Ort bezeichnen soll, wo man von fremden Menschen nicht gesehen wird.

Mithin hat diese Vorschrift, daß man, wenn man beten wolle, einen Ort aufsuchen müsse, wo man nicht von anderen Menschen ge=

sehen werden könne, nur dann einen Sinn, wenn wir sie von demjenigen Gebete verstehen, welches zu den Werken der Frömmigkeit gehört, und mit welchem der Beter absichtlich und mit voller Ueberlegung einen persönlichen Gottesdienst verrichten will. Jesus hat hier offenbar die längst bestehende Sitte des wiederkehrenden, regelmäßigen Gebetes im Auge, durch welches der Jude sich in beständigem Verkehr mit Gott zu erhalten suchte. Wer es streng damit nahm, der betete drei Mal täglich, um die dritte, sechste und neunte Stunde, also um 9, 12 und 3 Uhr. Und daß diese Sitte auch von den ersten Christen beibehalten wurde, ergiebt sich nicht nur aus mehreren Stellen der Apostelgeschichte, nämlich II, 15; III, 1; X, 9 und 30, sondern in der bereits erwähnten, vor einigen Jahren wieder aufgefundenen Schrift des zweiten Jahrhunderts: „Lehre der zwölf Apostel" wird am Schlusse des achten Capitels ausdrücklich geboten, daß man das Gebet des Herrn drei Mal täglich beten solle. Wir können daher unser Morgen-, Mittags- und Abendgebet gewiß mit Recht als eine Fortsetzung oder Erneuerung dieser uralten christlichen Sitte ansehen. Wird das aber als Hausgottesdienst betrieben, dann geschieht es gewiß nicht im Widerspruche mit der vorliegenden Vorschrift Jesu, wenn der Hausvater oder ein anderer Hausgenosse vor den Uebrigen sich hinstellt, um das Vaterunser oder ein anderes Gebet mit lauter Stimme zu beten. Denn da sind diese eng zusammengehörigen Menschen ja wirklich in der Kammer unter sich, ohne daß ein fremdes Auge ihnen zuschaut, und aus diesem Grunde können sie dann auch mit völlig ungestörter Andacht beten. Das aber ist es, worauf es allein ankommt. Ein Gebet, in welchem der Mensch in heimlicher Zwiesprache mit Gott sein Herz vor ihm ausschütten will, um über alles das, was ihn berührt, was ihn froh und glücklich, aber auch besorgt und traurig macht, über seine Wünsche und Pläne, seine Handlungen und Unterlassungen mit ihm zu reden, ein solches Gebet kann nur bei völlig ungestörter Andacht verrichtet werden.

Es kann ja fraglich sein, ob der Mensch zu der gewohnten oder im Voraus bestimmten Stunde auch wirklich dazu aufgelegt sei, eine solche andächtige Zwiesprache mit Gott zu halten. Ist das nicht der Fall, dann soll er lieber gar nicht beten, sondern warten, bis die rechte Stimmung und Stunde für ihn herangekommen ist. Vor allen Dingen aber soll er nicht an einem Orte beten, wo er mit seinem Gott nicht ungestört sein kann. Denn wer da betet, der betet nicht vor Gott, sondern vor den Augen der Menschen. Und darum

kann das Gebet auch nicht die Wirkung auf ihn ausüben, daß es ihm als Zeichen des Wohlgefallens Gottes und der Erhörung seines Gebetes Sicherheit, Klarheit, Trost und Frieden bringt, sondern dann ist es entweder als bloße gewohnheitsmäßige Uebung werth- und wirkungslos, oder als beabsichtigte Schaustellung geradezu verwerflich. Dieses Letztere aber war es, was diejenigen offenbar beabsichtigten, welche es so einzurichten suchten, daß sie zur Stunde des Gebets an einem Orte sich befanden, wo sie von recht vielen Menschen gesehen werden konnten, also entweder in der Synagoge, wohin die Meisten zur Stunde des Gebets allerdings deßhalb gingen, weil sie meinten, daß dort ihr Gebet wirksamer sei, oder an den Ecken der breiten Straßen (πλατεῖαι), wo viele Menschen an ihnen vorübergehen mußten. Es ergiebt sich aber aus diesem Beispiel, welches Jesus anführt, daß die regelmäßigen Gebetsstunden nicht von allen Juden müssen innegehalten worden sein, sondern hauptsächlich nur von denjenigen, welche auf ihre Frömmigkeit einen größeren Werth legten. Denn sonst würde, wie man das in manchen streng katholischen Gegenden beim Läuten der Gebetsglocke noch heutiges Tages sehen kann, alles Leben auf der Straße sofort zur Ruhe gekommen sein, indem jeder Wanderer so lange stehen geblieben wäre, bis er sein Gebet verrichtet hätte. Bei so allgemeiner Sitte könnte aber von Heuchelei nicht mehr die Rede sein, wenngleich das Wort vom Kämmerlein auch hier zutreffen würde, da doch auf öffentlicher Straße von einem völlig ungestörten und wahrhaft andächtigen Beten nicht die Rede sein kann.

Zu bemerken ist auch, daß ἐν ταῖς συναγωγαῖς von einigen Auslegern auch hier nicht von den Synagogen, sondern von Menschenhaufen verstanden wird, sowie daß mehrere der besseren Handschriften in V. 5 die Mehrzahl προσεύχησθε und ἔσεσθε lesen. Beides ist aber ohne Erheblichkeit, weil der Sinn der ganzen Stelle dadurch keine Aenderung erleidet. Auch würde es genauer übersetzt, heißen müssen: „auf daß sie den Leuten sich zeigen" und: „schließe deine Thür zu", was aber auch den Sinn nicht verändert; denn wenn auch das Letztere, für sich allein stehend, die Hausthür bezeichnen würde, so kann hier doch nur die Kammerthür gemeint sein, weil der Beter vorher in die Kammer hineingehen soll. In den israelitischen Häusern befand sich im obersten Stockwerke ein verschließbarer Raum, welcher außer zur Vorrathskammer insbesondere auch zur Verrichtung des Gebets benutzt zu werden pflegte, oder auch als

Todtenkammer. Vgl. A. G. IX, 37. Dieser Raum führt jedoch im N. T. den Namen ὑπερῷον, oder er wird, wie A. G. X, 9, mit dem allgemeinen Ausdruck ἐπὶ τὸ δῶμα bezeichnet. Dem gegenüber bezeichnet das hier von Matthäus gebrauchte ταμιεῖον irgend ein im unteren Stockwerke befindliches Gemach, wie aus der Stelle Luc. XII, 3 hervorgeht, wo es heißt: ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις, κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων. Es scheint dieses Wort daher mit Absicht gewählt zu sein, weil Jesus hier nicht einen im Voraus schon zum Gebete bestimmten, sondern vielmehr irgend einen, vor den Augen der Menschen verborgenen, Raum bezeichnen wollte.

V. 7. **Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern, wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhöret, wenn sie viele Worte machen.**

V. 8. **Darum sollt ihr euch ihnen nicht gleichen. Euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehedenn ihr ihn bittet.**

Auch bei dieser zweiten Vorschrift, welche Jesus über das Beten giebt, kann es sich nicht um Gebete handeln, welche durch den mächtigen Eindruck der wechselnden Ereignisse des menschlichen Lebens hervorgerufen werden. Denn bei diesen Gebeten lassen sich gar keine Vorschriften über die Worte geben, welche dabei gebraucht werden sollen, indem dieselben vielmehr mit den Gedanken und Empfindungen des Betenden stets in genauer Uebereinstimmung sein werden. Dagegen bei dem Gebete als gottesdienstlicher Handlung ist allerdings große Gefahr vorhanden, daß dasselbe in ein gedankenloses Plappern ausarte. Und je weniger alsdann der Betende wirklich fühlt, was er betet, oder über die Worte, die aus seinem Munde kommen, nachgedacht hat, desto mehr wird er sich veranlaßt sehen, durch die Länge seines Gebets den dürftigen Inhalt desselben wieder auszugleichen.

Schon im alten Testamente Pred. Sal. V, 1; Sir. VII, 15 wird deßhalb die Ermahnung ausgesprochen, daß das Gebet kurz sein solle, woraus aber hervorgeht, daß auch bei den Juden die Sitte der langen, wortreichen, aber gedankenlosen Gebete vorhanden gewesen sein muß. Das läßt sich aber außerdem nicht bloß aus Matth. XXIII, 14 schließen, sondern auch aus den jüdischen Schriftstellern selbst nachweisen, von denen Tholuck u. A. aus der Gemara f. 32. 2 folgenden Ausspruch anführt: „Es lehren die Rabbiner, daß die früheren Frommen eine Stunde warteten und beteten eine Stunde und wieder warteten eine Stunde. Wenn sie nun neun Stunden des Tages bei ihrem Gebete verweilten, wie wurde ihre Lehre

gewahrt und ihre Arbeit gethan? Aber weil sie Fromme waren, wurde ihre Lehre bewahrt und ihre Arbeit gesegnet." Und ferner sagt ebendaselbst R. Chanina: „Wer sein Gebet lang macht, zu dem kommt es nicht leer zurück." Wenn Jesus nun trotzdem das Beten der Heiden als abschreckendes Beispiel anführt, so machte er dadurch nicht nur ohne Zweifel einen stärkeren Eindruck auf seine Zuhörer, sondern das Beten der Heiden war auch wirklich in hervorragender Weise ein gedankenloses Plappern, indem bei demselben wohl hundert Mal dieselben Worte wiederholt wurden und außerdem die lange Reihe der verschiedenen Beinamen, welche die betreffende Gottheit führte, hergenannt zu werden pflegte. Charakteristisch ist in dieser Beziehung die Stelle beim Terenz Heautontim. V, 1, 6 ff., in welcher es heißt: „Höre doch endlich auf, o Gattin, die Ohren der Götter mit deinen Dankgebeten für die Wiederauffindung deiner Tochter zu betäuben. Du beurtheilst sie nach deinem eigenen Begriffsvermögen, indem du glaubst, sie verstünden nicht eher etwas, als bis ihnen dasselbe hundert Mal gesagt worden sei." Wenn so ein Heide über seine eigenen Glaubensgenossen spottet, wie viel mehr durfte da Jesus von ihnen sagen: „sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen". Von dem allwissenden Gott dagegen sagt er: „Euer himmlischer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehe denn ihr ihn bittet." Hier darf aber der Ausdruck: „was ihr bedürfet" nicht gepreßt werden, als dächte Jesus an solche Bitten, wo die vorhandene Noth oder das augenblickliche Bedürfniß zum Beten drängt. Seine Worte sind vielmehr allgemein so aufzufassen: „Euer himmlischer Vater weiß schon, was ihr wollt, ehe ihr noch eure Lippen zum Gebete öffnet."

So klar und verständlich nun aber auch der Sinn dieses ganzen Ausspruchs ist, so große Schwierigkeit hat doch den Auslegern von jeher das Wort *βαττολογεῖν* gemacht. Man ist bald auf den Stamm *βατταρίζειν*, „stottern", zurückgegangen und auf den, wahrscheinlich daraus abzuleitenden, Spottnamen des Demosthenes *βάτταλος*, daran erinnernd, daß auch der Stotternde dasselbe Wort mehrmals zu wiederholen pflegt, — bald hat man es abgeleitet von dem Eigennamen Battus, den aber auch drei verschiedene Männer geführt haben sollen und darunter wenigstens einer, der auch gestottert habe, — und bald wieder ist man zurückgegangen auf das hebräische בָּטָא, für welches der griechische Uebersetzer keinen passenden Ausdruck habe finden können und aus welchem er deßhalb das bis dahin unge-

bräuchliche Wort *βαττολογεῖν* gebildet habe. Wir müssen gestehen, daß uns diese letztere Erklärung am meisten zusagt, indem wir hier dann nur ein Seitenstück zu dem *ῥακὰ* und *μωρὲ* im vorhergehenden Capitel haben, sowie auch eine Analogie zu dem gräcisirten persischen Stammwort in *ἀγγαρεύειν*. Das hebräische בָּטָא bezeichnet aber gerade ein solches gedankenloses Schwatzen, wie hier gemeint ist, denn lev. V, 4 wird es gebraucht von einem Manne, dem ein unbedachter Schwur über die Lippen fährt, num. XXX, 7 und 9 von einer Frau, die ein unbedachtes Gelübde gethan hat, Ps. CVI, 33 von Mose, der, von den murrenden Juden gereizt, unbedachte Worte geredet hat, und Sprüchw. XII, 18 wird בּוֹטֶה, das gedankenlose Geschwätz, welches sticht, wie ein Schwert, der Zunge der Weisen, welche heilt, entgegengesetzt. Jedenfalls ist es merkwürdig, daß das Wort *βαττολογεῖν* außer bei den Glossatoren nur noch einmal bei Epiktet, einem Schriftsteller aus dem Ende des ersten Jahrhunderts nach Christus, sich wiederfindet, wodurch es höchst wahrscheinlich wird, daß wir den Ursprung des Wortes in dem aramäischen Texte der Bergpredigt zu suchen haben. Und da für diesen Urtext, wie die oben angeführten Beispiele zeigen, das Wort בָּטָא durchaus passend sein würde, so läßt sich die Entstehung des griechischen *βαττολογεῖν* aus diesem hebräischen Worte mindestens ohne Schwierigkeit erklären und deßhalb auch als wahrscheinlich annehmen. Die Bedeutung des Wortes läge dann also nicht sowohl im Vielreden, als in dem gedankenlosen Schwatzen: Die Heiden schwatzen beim Beten gedankenloses Zeug, weil sie meinen, daß es da nicht sowohl auf den Sinn, als auf die Menge der Worte ankomme, um erhört zu werden.

V. 9. **Darum sollt ihr also beten: Unser Vater in dem Himmel, dein Name werde geheiligt,**

V. 10. **dein Reich komme, dein Wille geschehe auf Erden, wie im Himmel.**

V. 11. **Unser täglich Brod gieb uns heute,**

V. 12. **und vergieb uns unsere Schulden, wie wir unsern Schuldigern vergeben,**

V. 13. **und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel. Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen!**

Die Untersuchungen, welche an dieser Stelle über das Verhältniß der beiden verschiedenen Relationen dieses Gebetes bei Matthäus und

bei Lucas zu einander von den Auslegern angestellt zu werden pflegen, lassen wir unberücksichtigt. Denn ob die kürzere Form des V.-U. bei Lucas, oder die längere bei Matthäus als die ursprüngliche angesehen werden müsse, ob Jesus das Gebet seinen Jüngern zwei Mal oder nur ein Mal mitgetheilt habe, und ob in dem letzteren Falle Lucas die Veranlassung zu der Mittheilung desselben richtig angegeben habe, während Matthäus es nur der Vollständigkeit wegen hier in die Bergpredigt eingefügt habe, oder ob umgekehrt das V.-U. seinen ursprünglichen Platz in der Bergpredigt habe, während Lucas, der ja den Inhalt der Bergpredigt an verschiedenen Orten von Jesu mittheilen läßt, für die Mittheilung des V. U. erst eine passende Veranlassung aufgesucht habe, das alles sind Fragen, für deren richtige Beantwortung objective Beweise gar nicht beigebracht werden können, und die daher ein Jeder nur nach seinem subjectiven Gefühl zu beantworten pflegt. Für uns aber sind diese Fragen ohne alle Bedeutung, da es uns einzig und allein auf die Stellung des V.-U. innerhalb der Bergpredigt ankommt, und aus deren Zusammenhang heraus wir dasselbe daher richtig aufzufassen und zu erklären suchen müssen. In dieser Beziehung aber macht es wieder einen wesentlichen Unterschied aus, ob wir das V.-U. im unmittelbaren Zusammenhange mit den zunächst vorangehenden Worten, oder im Zusammenhange des ganzen Abschnitts V. 1—18 auffassen. Denn in dem ersteren Falle würde das V.-U. nur eine Anzahl Beispiele anführen, wie man jedes Mal seine Bitte in kurzen Worten Gott vorzutragen habe, weil er im Voraus schon wisse, um was man bitten wolle. Da würde man das V.-U. also gar nicht als ein zusammenhängendes Gebet anzusehen haben, und wenn dennoch die einzelnen Bitten unter sich zusammenhängen, so wäre das nur zufällig. Allein diese Annahme, daß Jesus nur habe zeigen wollen, wie man vorkommenden Falls seine Bitte in wenige kurze Worte zusammenfassen müsse, kann nicht als richtig angesehen werden. Denn wäre es nicht offenbar thöricht, wenn Jesus einem Menschen, der durch die Macht der Verhältnisse zum Beten gedrängt wird, im Voraus angeben wollte, mit welchen oder mit wie vielen oder wenigen Worten er Gott seine Bitte vortragen müsse, da doch nicht nur das Herz einem solchen Menschen die Worte von selbst in den Mund legen, sondern er auch nicht eher aufhören wird zu beten, als bis er es an sich selber merkt, daß sein Gebet geholfen hat, also auch erhört worden ist. In einem solchen Falle lassen sich weder über die Form, noch

über die Länge des Gebetes bestimmte Vorschriften geben. Aber die Vorschrift, beim Beten nicht gedankenlos zu plappern, bezieht sich ja, wie wir gesehen haben, auch gar nicht auf solche, durch die einzelnen Umstände veranlaßten, unwillkürlichen Gebete, sondern vielmehr auf diejenigen mehr oder weniger regelmäßig wiederkehrenden Gebete, welche einen wesentlichen Theil unseres persönlichen Gottesdienstes ausmachen. Nur wenn wir das strenge auseinander halten, können wir auch zu einem richtigen Verständniß des V.-U. gelangen.

Wir müssen also das V.-U. im Zusammenhange dieses ganzen Abschnitts der Bergpredigt betrachten, und da können wir es nur ansehen als eine Anweisung, wie bei seinem wiederkehrenden persönlichen Gottesdienste der Beter das ganze Gebiet seines religiösen Lebens vor den Augen seines Geistes vorüberführen und die Wünsche seines Herzens in kurzen, kräftigen Worten Gott vortragen soll. Die Mehrzahl, welche dabei in den letzten Bitten gebraucht wird, deutet aber darauf hin, daß Jesus voraussetzt, die ganze Hausgenossenschaft oder überhaupt eine größere oder kleinere Gesellschaft werde an diesem Gebetsgottesdienste sich betheiligen, und deßhalb ist es auch gewiß ganz in seinem Sinne geschehen, daß das V.-U. sowohl bei dem häuslichen, als auch bei dem öffentlichen Gottesdienste als stehende Gebetsformel sich eingebürgert hat. Es wird zwar von Tholuck darauf hingewiesen, daß in der Apostelgeschichte noch keine Spur davon zu entdecken sei, daß damals schon das V.-U. als stehendes Gebet in Gebrauch gewesen sei, wie denn auch Justinus berichte, „daß der Vorsteher (προεστώς) bete, wozu er Kraft habe". Zwar sei es allmählich bei der Consecration des Abendmahls in Gebrauch gekommen, aber erst im Anfange des vierten Jahrhunderts n. Chr. finde sich in den Apostolischen Constitutionen angedeutet, daß damals das V. U. drei Mal täglich von den Gläubigen gebetet worden sei. Allein diese Vorschrift, das Gebet des Herrn drei Mal täglich zu beten, findet sich, wie schon erwähnt worden ist, bereits in der „Lehre der zwölf Apostel", deren Abfassung ja allem Anscheine nach nicht über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus gesetzt werden darf. Beiläufig mag hier nur erwähnt werden, daß das daselbst im ersten Capitel mitgetheilte V.-U. mit der Redaction bei Matthäus fast wörtlich übereinstimmt. Es finden sich nur folgende Veränderungen: πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ statt ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἐπὶ γῆς statt ἐπὶ τῆς γῆς, τὴν ὀφείλην statt τὰ ὀφειλήματα. In der Doxologie fehlt ἡ βασιλεία und am Schlusse das ἀμήν. Von den beiden

abweichenden Lesarten des Matthäus ἀφίεμεν und ἀφήκαμεν hat es die erstere, während die Kritiker in dem Texte des Matthäus die letztere vorziehen. Auch für die Feier des Abendmahls werden dort in dem neunten Capitel drei feste Gebetsformulare mitgetheilt, worauf es dann weiter heißt: „Den Propheten (d. h. den herumreisenden Aposteln) aber überlasset es, Dank zu sagen, so viel sie wollen.“ Sollte sich aber daraus nicht schließen lassen, daß der προεστώς bei Justinus ebenfalls eine bevorzugte Persönlichkeit bezeichne, welche sich nicht an die stehenden Gebetsformulare zu kehren brauche, während die übrigen gewöhnlichen Christen bei ihren gottesdienstlichen Gebeten an diese stehenden Formulare gebunden sein sollten? Damit würde also der citirte Ausspruch des Justinus nicht mehr als Beweis dafür angesehen werden können, daß zu seiner Zeit das V.-U. noch nicht in stehendem Gebrauch gewesen sei. Wenn sich nun aber auch nicht mit Sicherheit von der späteren Sitte auf die Absicht, in welcher das V.-U. gegeben worden ist, zurückschließen läßt, so sehen wir doch, daß diese christliche Sitte nur das bestätigt, was wir aus der Stellung des V.-U. im Zusammenhange der Bergpredigt bereits geschlossen haben.

Aber auch der Inhalt des V. U. wird uns zeigen, daß dasselbe ein Gebet ist, welches das ganze Gebiet des sittlich religiösen Lebens umfaßt und zwar genau in der Form, wie sich dasselbe in der Predigt Jesu vom Himmelreich und speciell in den Seligpreisungen entfaltet. Wir könnten daher auch sagen, das V.-U. sei ein Gebet, in welchem um das Kommen des Himmelreichs sowohl im Allgemeinen, als auch zu einem Jeglichen unter uns gebeten werde. Und wenn es freilich auch eine offenbare Verirrung war, daß die Bogumilen überhaupt gar kein anderes Gebet zulassen wollten, so ist es doch als breviarium totius evangelii, wie Tertullian es nennt, mit vollem Rechte stehendes Gebet bei jedem christlichen Gottesdienste geworden.

Was nun die einzelnen Theile des V.-U. betrifft, so besteht dasselbe außer dem Eingange und dem Schlusse aus einer Anzahl von einzelnen Bitten, deren die reformirte Kirche bekanntlich sechs, die lutherische hingegen sieben zählt, indem letztere die Worte: „Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel“ als zwei verschiedene Bitten betrachtet, während die erstere diese Worte als eine und dieselbe Bitte auffaßt, dann aber „erlöse uns von dem Bösen“ übersetzt. Vorläufig wollen wir nur bemerken, daß in den Bitten des V.-U. allerdings sieben verschiedene Punkte ins Auge

gefaßt werden, von welchen aber die ersten drei zu einer einzigen Bitte und die übrigen vier in drei Britten zusammengefaßt werden, also daß das V.-U. formell nur vier getrennte Bitten enthält.

a. Die Anrede.

Wenn Jesus von Gott redet, dann sagt er stets entweder mein Vater oder euer Vater, für gewöhnlich aber noch bestimmter mein oder euer himmlischer Vater. Wenn dies aber überhaupt diejenige Bezeichnung ist, welche das Verhältniß Gottes zu den Menschen bezw. zu den Bürgern des Himmelreichs am genauesten angiebt, so ist auch insbesondere für die Anrede Gottes beim Gebet kein anderer Ausdruck so passend, als das Wort: „Vater", und deßhalb lehrt uns Jesus Gott anreden mit den Worten: Unser Vater in dem Himmel! Es ist aber zu bemerken, daß hier bei Matthäus nicht, wie in der oben angeführten „Lehre der zwölf Apostel" *ἐν τῷ οὐρανῷ* steht, sondern *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*; und zwar gebraucht Matthäus zur Bezeichnung des Ausdrucks „himmlischer Vater" stets die Mehrzahl *οὐρανοὶ*, mitunter *ἐν οὐρανοῖς*, meistens aber *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, und nur einzeln daneben *οὐράνιος* und einmal XVIII, 35 *ἐπουράνιος*, aber niemals *ἐν τῷ οὐρανῷ*. Man könnte denken, daß dies durch das hebräische שָׁמַיִם veranlaßt worden sei und daß Matthäus deßhalb auch beständig *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* schreibe, wofür ebenfalls nur einzeln *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und einmal XXVI, 29 *βασιλεία τοῦ πατρός μου* vorkommt. Allein das Wort *οὐρανὸς* findet sich doch sonst bei Matthäus fast immer in der Einzahl gebraucht, und es ist deßhalb von vorn herein zu vermuthen, daß der consequente Gebrauch der Mehrzahl in jenen beiden Verbindungen ein absichtlicher und bedeutungsvoller sei.

Eine sorgfältige Vergleichung aller Stellen aber zeigt, daß die Einzahl immer gebraucht wird, wenn der Himmel entweder der Erde (V, 18, 34; VI, 10, 20; XI, 25; XVIII, 18; XIX, 21, wo der Gegensatz: „Schatz auf Erden" hinzugedacht werden muß; XXIV, 35; XXVIII, 18), oder der Unterwelt (XI, 23), oder den Menschen als Repräsentanten der Erde (XXI, 25 f.) gegenüber gestellt wird, oder wenn er den Raum über der Erde, in welchem die Vögel fliegen und die Wolken schweben (VI, 26; VIII, 20; XVI, 3; XXIV, 30), oder das sichtbare Himmelsgewölbe (XIV, 19; XVIV, 29; XVI, 1), oder den gewöhnlichen Wohnsitz der Engel (XXII, 30; XXVIII, 2)

bezeichnen soll. Die Mehrzahl *οὐρανοὶ* dagegen findet sich außer in den beiden angegebenen Verbindungen nur noch III, 16 f.; XVIII, 10 und XXIV, 36, worüber weiter unten, ferner V, 12, wo *ἐν οὐρανοῖς* offenbar nur Abkürzung ist für *ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν*, und XXIV, 31, wo *ἀπ᾽ ἄκρων οὐρανῶν* wahrscheinlich die verschiedenen Himmelsgegenden bezeichnet, entsprechend dem parallelen *ἀνέμων*. Endlich aber findet es sich auch noch im Widerspruch mit dem sonstigen Gebrauche des Matthäus als Gegensatz zu *γῇ* in einem Abschnitte, den wir schon allein aus diesem Grunde für ein Einschiebsel von fremder Hand halten würden. Aber der ganze Abschnitt, der auch in den Parallelstellen bei Marcus und Lucas fehlt, XVI, 17—19, stört nicht nur den engen Zusammenhang von V. 16 und V. 20, sondern steht auch mit dem Inhalte des letzteren Verses in offenem Widerspruche. Denn während hier Jesus seinen Jüngern verbietet, irgend Jemand zu sagen, daß er der Messias sei, preist er in den eingeschobenen Versen den Petrus in überschwenglicher Weise deßhalb selig, weil er in ihm den Messias erkennt, oder vielmehr Gott ihm dies offenbart habe, und verspricht überdies ihm dafür in der zu begründenden Kirche eine Stellung zu geben, die wieder mit dem Inhalte des achtzehnten Capitels in offenem Widerspruche steht. Daß das Wort *ἐκκλησία* in dem Sinne der späteren christlichen Kirche hier noch für die Jünger völlig unverständlich gewesen wäre, wollen wir nicht weiter betonen, da es uns hier nicht darauf ankommt, zu untersuchen, was Jesus geredet, sondern was der Verfasser des Matthäusevangeliums geschrieben hat. Von diesem aber können nach unserem Dafürhalten aus den angegebenen Gründen jene drei Verse nicht herrühren.

Es scheint uns also, daß Matthäus durch den ausschließlichen Gebrauch der Mehrzahl bei den Ausdrücken „Vater im Himmel“ und „Himmelreich“ andeuten will, daß hier nicht der sinnlich wahrnehmbare *οὐρανὸς* gemeint sei. Allerdings bezeichnet Matthäus oder vielmehr Jesus diesen abgegrenzten Himmelsraum als den gewöhnlichen Aufenthaltsort der Engel und stellt ebenfalls, wenn auch im bildlichen Sinne, den Thron Gottes dort auf, V, 34 cf. XXIII, 22. Aber wenn er in demselben Zusammenhange die Erde seiner Füße Schemel nennt, so geht schon daraus hervor, daß der räumliche Himmel über der Erde nicht der ausschließliche Wohnsitz Gottes ist, sondern nur in hervorragender Weise als solcher bezeichnet werden soll, insofern die dort wohnenden Engel seiner Gegenwart sich

beständig bewußt sind, und sich seiner Herrschaft unbedingt unterwerfen. Die οὐρανοὶ dagegen sind kein fest begrenzter Raum, sondern erstrecken sich so weit, als Gott selbst in ihnen gegenwärtig ist und sein Dasein und seine Macht kund giebt, insbesondere aber mit den geisterfüllten Wesen in beständiger Gemeinschaft steht und von diesen als König und Herr anerkannt, oder als Vater verehrt wird. Daher ist es denn auch möglich, daß die auf der Erde lebenden Menschen bereits der βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν angehören, weil die οὐρανοὶ, sofern sie die Hülle des unsichtbaren, allgegenwärtigen Gottes bezeichnen, auch die Erde mit in sich schließeu. — Weil aber die οὐρανοὶ es sind, welche den unsichtbaren Gott vor den Augen der Menschen verhüllen, darum heißt es auch III, 16 f., daß bei der Taufe Jesu nicht der οὐνανὸς, sondern die οὐρανοὶ sich geöffnet hätten, und aus ihnen heraus eine Stimme gerufen habe: „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe." Wahrscheinlich ist aber diese Stimme als eine Engelstimme aufzufassen; denn im Auftrage Gottes können dieselben den οὐρανὸς verlassen und überall erscheinen, bleiben dann aber als himmlische Wesen immer noch ἐν οὐρανοῖς d. h. persönlich unsichtbar, weßhalb sie den Menschen, denen sie eine Botschaft Gottes auszurichten haben, meistens im Traume erscheinen (Cap. 1 u. 2), oder ihre Gegenwart durch eine blitzartige Lichterscheinung (Cap. 28) kund geben. Daher XXIV, 36 der Ausdruck ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν und XVIII, 10 ἄγγελοι ἐν οὐρανοῖς, wenn man hier nicht lieber mit Cod. 13 ἐν οὐρανῷ lesen oder den Zusatz ganz streichen will. Schließlich noch die Bemerkung, daß wir den Ausdruck XXIV, 29: δυνάμεις τῶν οὐρανῶν bei dieser Besprechung unberücksichtigt gelassen haben, weil wir die Bedeutung desselben nicht entziffern konnten.

Soweit es sich nun aber bei dieser, von Matthäus streng durchgeführten Unterscheidung von οὐρανὸς und οὐρανοὶ um Worte Jesu handelt, dürfen wir nicht vergessen, daß Jesus selbst aramäisch gesprochen und daher wahrscheinlich in allen Fällen ohne Unterschied das Wort שָׁמַיִם gebraucht hat, welches Wort auch in der Urschrift der λόγια, die unserem kanonischen Matthäusevangelium zu Grunde liegt, gestanden haben wird. Allein da es unmöglich ist, die Worte Jesu in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder herzustellen, so müssen wir uns damit begnügen, sie in derjenigen Form, in welcher sie uns von dem ältesten Interpreten seiner Worte und Gedanken, dem kanonischen Matthäus, überliefert worden sind, möglichst richtig zu erfassen.

Und darum haben wir es nicht für überflüssig gehalten, auf diese consequente Durchführung des unterschiedlichen Gebrauchs von οὐρανὸς und οὐρανοὶ hinzuweisen und den nach unserer Meinung zutreffenden Grund dafür anzugeben. Für den Eingang des V.-U. aber ergiebt sich aus dieser unserer Beobachtung, daß die Anrede: „Unser Vater im Himmel“ sich nicht an den, im fernen Jenseits wohnenden, Gott, sondern an den unsichtbaren Allgegenwärtigen richtet, also daß der Himmel, der ihn vor unseren leiblichen Augen verbirgt, vor den Augen unseres betenden Geistes sofort sich aufthut.

b. Die erste Bitte.

„Dein Name werde geheiligt, dein Reich komme, dein Wille geschehe — auf Erden, wie im Himmel.“

Daß das V.-U. aus zwei getrennten Abschnitten bestehe, von welchen die obigen Worte den ersten Abschnitt ausmachen, darin stimmen alle Ausleger mit einander überein. Aeußerlich soll sich dies durch das im ersten Abschnitte regelmäßig wiederkehrende σὺ und das im zweiten Abschnitt eben so regelmäßig wiederkehrende ἡμεῖς kund geben, innerlich aber durch den unterschiedlichen Charakter der Bitten im ersten und zweiten Abschnitte, von welchem daher auch die ersteren als εὐχαὶ, d. h. Wünsche oder Gelübde, die letzteren aber als eigentliche Bitten, αἰτήματα, bezeichnet werden. Auch das hat man richtig erkannt, daß im ersten Abschnitt um das Kommen des Himmelreichs gebeten werde. Nur hat man Anstoß daran genommen, daß dies schon in dem zweiten Satze, der gewöhnlich als zweite Bitte gezählt wird, vollständig ausgesprochen ist, so daß die erste und dritte Bitte dadurch eigentlich überflüssig werden. Denn wenn das Himmelreich nur erst da ist, dann wird auch ohne Frage in demselben Gottes Name geheiligt werden und sein Wille geschehen. Da hätte also, genau genommen, Jesus selbst sich schon wieder einer Battologie schuldig gemacht, die doch eben gerade durch die Mittheilung dieses Gebetes vermieden werden sollte.

Ein zweiter Punkt, an welchem man mit Recht Anstoß genommen hat, ist der Umstand, daß in den beiden ersten Bitten gar nicht gesagt wird, wo und von wem denn Gottes Name geheiligt werden solle, und wann und zu wem Gottes Reich kommen solle. Man denkt sich freilich von uns und zu uns als selbstverständliche Ergänzung hinzu; aber dann ist es doch wieder nichts mit der Wichtigkeit, die man auf den Umstand legt, daß erst im zweiten Theile

von uns die Rede sei, weil ja dann die Auslassung dieser Beziehung auf uns im ersten Theile eigentlich nur eine Nachlässigkeit oder Ungenauigkeit wäre. Diesem Einwurfe entgehen allerdings diejenigen, welche das Kommen des Reiches Gottes auf die endgeschichtliche Vollendung desselben beziehen; denn da handelt es sich nur darum, daß es überhaupt komme, oder mit dem in den Wolken des Himmels wiederkehrenden Menschensohne erscheine. Aber was in diesem Falle die anderen beiden Bitten noch sollen, bleibt ganz unerfindlich. Wer sich übrigens näher darüber unterrichten will, welche Versuche in alten und neuen Zeiten gemacht worden sind, um diese Anstöße zu beseitigen und einen logischen Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken in den drei ersten Bitten nachzuweisen, der möge darüber bei Tholuck oder auch bei Kamphausen „Das Gebet des Herrn“ die betreffenden Abschnitte nachlesen. Wir wollen nur kurz bemerken, daß wir unter dem dort angesammelten Material nur in den daselbst mitgetheilten Worten des Chrysostomus eine Andeutung zu finden glauben, daß derselbe den inneren Zusammenhang dieser drei Bitten ebenso auffasse, wie wir jetzt näher ausführen wollen.

Nach unserer Ansicht enthält nämlich dieser erste Abschnitt des Vaterunsers nicht drei getrennte Bitten, sondern nur eine dreifach gegliederte einzige Bitte um die irdische Realisation des Himmelreichs. Die Worte, welche den Schluß der Bitte ausmachen, *ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* oder nach gewöhnlicher Lesart *ἐπὶ τῆς γῆς*, beherrschen das Ganze und müssen daher zu den ersten beiden Gliedern ebenfalls hinzugenommen werden, so daß also schon das erste Glied der Bitte vollständig lauten würde: „Dein Name werde geheiligt, wie in dem Himmel, also auch (*καὶ* = *οὕτω καὶ*) auf der Erde.“ Damit stimmt aber allem Anscheine nach auch Chrysostomus überein, wenn er in der Homilie über den 113. Psalm schreibt: *ὥσπερ ἄγγελοι τὸν θεὸν ἁγιάζουσι, πονηρίας πάσης ἀπηλλαγμένοι, ἀρετὴν δὲ μετιόντες μετὰ ἀκριβείας, οὕτω δὴ καταξιωθείημεν καὶ ἡμεῖς αὐτὸν ἁγιάζειν.*

Die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, die noch erst kommen soll, und um deren Kommen ein Jeder, der an ihr theilhaben will, beständig bitten muß, hat in der *βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ* ihr längst vorhandenes himmlisches Urbild. Dort in dem himmlischen Reiche Gottes, wo die heiligen Engel wohnen, geschieht alles das und findet sich alles das in höchster Vollendung, was auch auf der Erde geschehen und gefunden werden soll, sobald dort nur die Menschen bereit sein werden, in das Himmelreich einzutreten. Hier finden wir nun aber auch den Schlüssel,

warum das Reich Gottes von Matthäus so consequent das Himmelreich genannt wird, nämlich deßhalb, weil es das irdische Abbild jenes himmlischen Reiches der Engel werden soll. Man wende uns nicht ein, daß das offenbar nur eine Uebertragung der Platonischen Kosmogenie auf das Gebiet des ethisch-religiösen Lebens sei, wie dieselbe in veränderter Gestalt sich auch in den gnostischen Systemen wiederfinde. Denn wenn die Platonische Philosophie nicht von vornherein eine so große Verwandtschaft mit den christlichen Ideen gehabt hätte, dann hätte sie niemals einen so großen Einfluß auf die Gestaltung der christlichen Dogmen gewinnen können. Und spiegelt sich nicht ebenso in den Seligpreisungen der Bergpredigt jener andere Zweig der Sokratischen Philosophie, der Stoicismus, wieder, der in dem Munde eines Seneca es uns fast vergessen läßt, daß wir einen heidnischen Philosophen reden hören? Muß es uns nicht eine Freude sein, wenn wir hier die Lehre Jesu in Uebereinstimmung finden mit dem Erhabensten und Besten, was die antike heidnische Welt auf dem Gebiete des Sittlich-Religiösen hervorgebracht hat? Oder sollte man denken, daß die jüdische Angelologie einen allzu grobsinnlichen Charakter an sich trage, um annehmen zu können, daß Jesus derselben zugestimmt habe? Aber einerseits kennen wir ja, wie gesagt, die Worte und Gedanken Jesu nur in der Form, in welcher sie uns von Matthäus interpretirt worden sind, also daß es uns immer noch freisteht, das eine oder das andere aus dem Munde Jesu berichtete Wort in einem geistigeren Sinne aufzufassen, was jedoch z. B. Matth. XXII, 30; XXIV, 31; XXVI, 53 kaum zulässig sein würde. Andererseits aber finden wir in den Briefen der Apostel und insbesondere in der Offenbarung Johannis die altjüdische Vorstellung von dem Reiche der Engel so unzweifelhaft als die allgemein herrschende wieder, daß es uns ganz und gar unerklärlich sein müßte, wie das möglich wäre, wenn Jesus seinen Jüngern gegenüber dieser Vorstellung widersprochen hätte. Wir müssen vielmehr, und das ganz besonders auf Grund dieser ersten Bitte des V.-U., annehmen, daß Jesus die altjüdische Vorstellung von dem himmlischen Reiche der Engel im Allgemeinen wenigstens acceptirt hat. Denn selbst wenn wir annehmen wollten, daß den Johanneischen Reden Jesu eine größere Authenticität beizumessen sei, als ihnen zukommt, um daraus zu schließen, daß diese grobsinnlichen Vorstellungen von dem Reiche der Engel nicht zusammenstimmten mit der Erkenntniß und Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, so spielen ja nichtsdestoweniger auch in dem

Johanneischen Evangelium die Engel eine allzu bedeutende Rolle, als daß wir sie auch nur aus dem Vorstellungskreise dieser dem Judenthum am fernsten stehenden Christen verbannen dürften.

Es bleibt also dabei, daß es das Urbild dieses himmlischen Reiches der Engel sei, an welches wir denken müssen, wenn Jesus uns in der ersten Bitte des V.=U. beten lehrt, daß auch auf der Erde ebenso, wie dort im Himmel, Gottes Name geheiligt, Gottes königliche Herrschaft anerkannt und Gottes Wille erfüllt werden möge. Denn sobald das geschieht, ist auch das Himmelreich zur Erde herniedergekommen, oder die *βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ* zur *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* geworden. Auf wen aber wird dieses Ereigniß, dieses Herabkommen des Himmelreichs auf die Erde, zunächst den größten Einfluß ausüben? an welchen Personen wird man die Wirkung dieses Ereignisses zuerst erkennen? Offenbar an denjenigen, welche in Gottes Namen das Regiment auf der Erde auszuüben berufen sind, an den Priestern, Königen und Richtern. Die Priester werden es alsdann als die erste und letzte Aufgabe ihres Amtes ansehen, dafür zu sorgen, daß Gottes Name geheiligt werde. Die Könige werden in dem vollen Bewußtsein, Könige von Gottes Gnaden zu sein, im Geiste Gottes das Scepter ihrer Herrschaft führen. Und die Richter endlich werden bei der Ausübung ihres Amtes ohne Ansehen der Person nur das im Auge haben, daß überall auf der Erde Gottes Wille befolgt werde.

Wir haben nur noch zu bemerken, daß in dem zweiten Satze: *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* die *βασιλεία* nicht im konkreten, sondern im abstrakten Sinne als Königsmacht oder Herrschaft aufgefaßt werden muß. Darin liegt der Hauptfehler, der das richtige Verständniß des Zusammenhangs dieser drei Bitten von jeher erschwert hat, daß man die *βασιλεία* im konkreten Sinne als das Reich des Messias aufgefaßt und nun sich den Kopf darüber zerbrochen hat, ob hier, wie Nitzsch die Frage stellt, das Reich Gottes im geistig=sittlichen oder im endgeschichtlichen Sinne zu verstehen sei. Der hier das Richtige erkannt hat, ist wieder der alte Chrysostomus, wenn er die *βασιλεία* als *ἡ τῆς οἰκειώσεως βασιλεία* bezeichnet, was Tholuck übersetzt: die Herrschaft, wodurch der Mensch Gottes Eigenthum wird. Das ist das Ideal, welches die Könige auf Erden durch ihr Regiment zu verwirklichen suchen müssen und wobei sie sich die Engel zum Vorbild nehmen sollen. Denn die Engel sind ja die himmlischen Heerschaaren, durch welche Gott der Herr seine königliche Herrschaft

zur Geltung bringt, und deren er sich bedient, um den Menschen seine Allmacht kundzuthun und insbesondere seine Freunde wider ihre Feinde zu beschützen. Sobald aber die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* auf der Erde angebrochen sein wird, sind es die Könige, welche an der Spitze ihrer irdischen Heerschaaren dies göttliche Amt zu verwalten haben.

Also der Anbruch dieser Zeit, wo die Obersten dieser Erde, die Priester, die Könige und die Richter, sich ganz und gar in den Dienst des heiligen und allmächtigen Gottes gestellt haben werden, und wo in Folge dessen alle Menschen Gottes Namen heiligen (d. h. ihn anbeten), seiner göttlichen Herrschaft sich unterwerfen und seinem Willen gehorsam sind, das ist es, was den Inhalt der ersten Bitte des V.-U. ausmacht. Aber ihre besondere Eigenthümlichkeit bekommt diese Bitte durch den Hinweis auf das himmlische Reich der Engel, in welchem das Alles längst geschieht. Denn, um nur einige Stellen anzuführen so erscheinen Jes. VI, 3; Offenb. V, 11 f.; VII, 11 f. die Engel und besonders die Seraphim als diejenigen himmlischen Wesen, deren beständiges Geschäft es ist, Gott anzubeten und seinen Namen zu loben und zu preisen, während das Amt der Cherubim darin besteht, den heiligen Gott vor der Nähe oder den Blicken des sündigen Menschen zu behüten gen. III, 24; exod. XXV, 20; Ezech. I und X. Als die Heerschaaren Gottes, die selbst wieder ihre Fürsten und Anführer haben, Jos. V, 14, erscheinen sie als die beständigen Begleiter Gottes 1. Kön. XXII, 19, durch welche er die Seinigen schützt und die Feinde vernichtet 2. Kön. VI, 17; XIX, 35; 1. Chron. XXII, 15; Matth. XXVI, 53. Endlich als die Boten Gottes, die seine Aufträge ausrichten oder seine Befehle vollziehen, finden wir dieselben gen. XVI, 7 ff.; XIX, 1 ff.; Richt. XIII, 3 ff.; Hiob I, 6; Dan. III, 25, 28; VI, 22; Matth. I, 20; II, 13, 19; Luc. I und II. A. G. XII, 7 ff. Die Wirksamkeit der Engel ist also nicht auf den *οὐρανὸς* beschränkt, sondern sie erstreckt sich bereits auch auf die Erde, und auf diese Weise geschieht allerdings wohl auch, wie Luther im kleinen Katechismus sagt, Gottes guter und gnädiger Wille auch ohne unser Gebet. Aber wir bitten hier im V.-U. auch nicht, daß er überhaupt geschehe, sondern daß er von uns eben so willig und gern erfüllt werde, wie das bis jetzt nur noch erst von den Engeln im Himmel geschieht. Es ist die sehnsüchtige Hoffnung auf die glückselige Zukunft des Reiches Gottes in seiner Vollendung, welcher die erste Bitte des V.-U. Worte leiht. Die übrigen Bitten dagegen versetzen uns mitten hinein in die reale Gegenwart mit ihrem Ringen und Kämpfen nach Erlösung von

allem Jammer und Elend dieser gegenwärtigen Welt, wie uns das von Jesu in den Seligpreisungen als das letzte Ziel unseres sittlichen Strebens vor Augen gestellt worden ist. Jetzt will er uns lehren, wie wir bei diesem Ringen und Kämpfen um den Besitz des Himmelreichs Gott um seinen Beistand anrufen sollen.

c. Die zweite Bitte.

„Unser täglich Brod gieb uns heute!“

Nach dem eben Gesagten brauchen wir wohl nicht erst darauf hinzuweisen, welcher Nachdruck in dieser zweiten Bitte auf das σήμερον „heute“ zu legen sei. Für „morgen“, für die ideale Zukunft, haben wir in der ersten Bitte um die Vollendung des Reiches Gottes gebeten, für „heute“, für die reale Gegenwart, muß es das Erste sein, daß wir Gott um seinen Beistand anrufen, um in dem Kampfe um das Dasein nicht zu unterliegen. Aber nicht der allein unterliegt in dem Kampfe um das Dasein, der nicht im Stande ist, sich die nöthigen Mittel zu seines Leibes Nahrung und Nothdurft zu verschaffen, sondern ebensowohl auch derjenige, welcher in diesem Kampfe um das Dasein zum willenlosen Sklaven der irdischen Güter wird. „Selig sind die Bettelarmen im Geiste!“ das ist das erste Wort gewesen, mit welchem Jesus seine Bergpredigt begonnen hat, und dieses Wort hat er geredet auf Grund der Erfahrung, daß durch das unersättliche Trachten nach dem Besitze irdischer Güter unzählbare Schaaren von Menschen immer und immer wieder in Jammer und Elend gestürzt werden, mögen sie nun voll Neid und Mißgunst hinblicken nach den Gütern, die sie entbehren, oder mögen sie mitten unter Haufen Goldes trotzdem doch immer noch von Habsucht und Geiz verzehrt werden. Aber nach welchem Maße der irdischen Güter, die uns nun einmal doch zum Leben unentbehrlich sind, sollen wir als die, welche Bürger des Himmelreichs sein oder werden wollen, trachten? Und um welches Maß der irdischen Güter dürfen wir Gott bitten?

Nun, das eben will uns Jesus lehren, wenn er uns also beten heißt: „Unser täglich Brod gieb uns heute!“

Ein einfacheres und verständlicheres Wort, als dieses, scheint es nun in der That kaum zu geben. Denn wenn wir nur voraussetzen, daß Jesus erwartet habe, wir würden dieses Gebet alle Tage beten, so versteht es sich ja von selbst, daß wir ein Uebriges nicht zu bitten brauchen, als was wir für jeden einzelnen Tag zum Lebensunterhalt für uns und unsere Familie bedürfen. Daß dies aber durch den

Ausdruck „täglich Brod“ bezeichnet werden solle, darüber scheint ein Zweifel gar nicht erhoben werden zu können. Und doch hat bis auf den heutigen Tag noch Niemand die eigentliche Bedeutung des griechischen Ausdrucks, welchen Luther mit „täglich Brod“ übersetzt, unzweifelhaft festzustellen vermocht. Hat es doch seit den Tagen des Hieronymus bis auf die Gegenwart herab Leute genug gegeben, welche geradezu geleugnet haben, daß in dieser Bitte um leibliche Nahrung gebeten werde. So schreibt z. B. noch Weiße in seiner philosophischen Dogmatik vom Jahre 1862: „daß inmitten dieser aus mächtiger Seelenerhebung hervorquellenden Gebetsworte die platte Bitte um tägliches Brod mit dem noch platteren Zusatze „auch heute“ eine Stelle habe finden können, das muß einem Jeden, der Sinn und Zusammenhang der anderen Bitten gefaßt hat, schon an und für sich undenkbar erscheinen, noch undenkbarer aber, wenn er die hehren Aussprüche Matth. VI, 25 f., 31 f. im Auge hat.“

Diese Unsicherheit in der Erklärung des Ausdrucks *ἄρτος ἐπιούσιος* rührt aber daher, daß das Wort *ἐπιούσιος* in der griechischen Literatur nicht nur sonst nirgends vorkommt, sondern scheinbar auch mit gleichem Rechte von zwei verschiedenen Stämmen abgeleitet werden kann, nämlich dem Verb *ἐπιέναι* und dem Nomen *οὐσία*. Allerdings ist in neuerer Zeit von Hitzig in den Tüb. theol. Jahrb. 1854 noch eine dritte Ableitung versucht worden, nämlich von *ἐπὶ ἴσου*, gleichmäßig, so daß der Sinn herauskäme: „den Hunger ausgleichende Nahrung“, während er zu gleicher Zeit die 1. Cor. XI, 10 vorkommende *ἐξουσία* von *ἐξ ἴσου* ableitet und darunter den zu beiden Seiten des Kopfes gleichmäßig herabhängenden Schleier versteht. Allein zu so gewaltsamen etymologischen Ableitungen würde man doch erst dann seine Zuflucht nehmen müssen, wenn die übrigen, sich von selbst darbietenden Ableitungen als unmöglich oder widersinnig angesehen werden müßten. Wir haben also diese zunächst zu betrachten.

Nun weist aber die älteste bekannte Interpretation des Wortes *ἐπιούσιος* auf den Stamm *ἐπιέναι* hin und zwar speciell auf das part. fem. *ἐπιοῦσα* sc. *ἡμέρα*, also den folgenden Tag. Hieronymus nämlich berichtet, daß in dem Hebräerevangelium das Wort *ἐπιούσιος* durch מָחָר, der morgende Tag, übersetzt sei, während er selbst das Wort durch supersubstantialis übersetzt und es mithin von dem Nominalstamm *οὐσία*, Wesen, ableitet. Diese letztere Ableitung hat die Analogie mehrerer Adjective für sich, welche ebenfalls, vielleicht jedoch unrichtigerweise, von *οὐσία* abgeleitet zu werden

pflegen, als περιούσιος und ἐνούσιος, vermögend, ἐξούσιος, seines Vermögens beraubt, ὑπερούσιος, übersubstantiell. Besonders das erstere, περιούσιος, erscheint fast als das natürliche Vorbild von ἐπιούσιος. Allein wenn auch einige Composita von ἐπὶ vorkommen, in welchen diese Präposition ihr ι vor einem Vokal nicht verloren hat, z. B. ἐπίορκος, ἐπίουρος, so ist dies doch immerhin eine grammatische Unregelmäßigkeit, über welche man bei einem neugebildeten Worte nicht ohne Weiteres hinwegsehen kann.

Bei der Ableitung des Wortes von dem Stamme ἐπιέναι geht man also zunächst von der weiblichen Participialform ἐπιοῦσα aus, und wenn nur der daraus sich ergebende Sinn des Wortes ansprechender wäre, dann könnte man in sprachlicher Hinsicht diese Ableitung vielleicht acceptiren. Allein für gewöhnlich sind doch die Adjectiva mit der Endung ουσιος von einem männlichen Participialstamme auf ων oder einem Nominalstamme auf ων oder ον abzuleiten, als γερούσιος von γέρων, ἐθελούσιος von ἐθέλων, ἑκούσιος von ἑκὼν und wahrscheinlich auch die oben genannten περιούσιος, ἐνούσιος, ἐξούσιος, ὑπερούσιος richtiger von περιὼν, ἐνὼν 2c. Mithin wäre es grammatisch jedenfalls das Einfachste und Richtigste, das Wort ἐπιούσιος ebenfalls von dem Participium ἐπιὼν abzuleiten, wenn sich daraus nur ein brauchbarer Sinn ergäbe. Doch ehe wir darauf näher eingehen, wollen wir zunächst noch die Bedeutungen ins Auge fassen, welche sich aus den anderen Ableitungen ergeben. Zuvor mag aber noch bemerkt werden, daß Luther's „täglich Brod" weder aus der einen, noch aus der anderen Ableitung entnommen ist, sondern nur die schon vor Hieronymus gebräuchliche lateinische Version panis quotidianus wiedergiebt, während er noch im Jahre 1518 zwischen verschiedenen anderen Uebersetzungen (überwesentlich, auserwählt, Morgenbrod) geschwankt hat, die bald auf οὐσία und bald auf ἐπιοῦσα zurückgingen.

Unter denjenigen Auslegern nun, welche auf οὐσία zurückgehen, vermuthen einige einen Schreibfehler, indem es ursprünglich geheißen habe: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπὶ οὐσίαν δὸς ἡμῖν σήμερον, das Brod, das zum Dasein sc. nöthig ist, gieb uns heute. Allein abgesehen davon, daß auch hier der Hiatus eben so störend wäre, müßte dann auch im Lucasevangelium derselbe Schreibfehler gemacht worden sein, was durchaus unwahrscheinlich ist. Aber auch die Anderen, welche keinen Schreibfehler annehmen, sondern das Wort für ein absichtlich von οὐσία gebildetes Compositum halten, fassen die Bedeutung

desselben meistens ebenso auf. So z. B. Theophylakt, welcher es umschreibt als ἄρτος ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συστάσει αὐτάρκης, das Brod, welches zum Dasein und Bestand ausreicht. Aehnlich Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Basilius, Euthymius und sodann auch die syrische Uebersetzung der Peschito, welche dafür „das Brod unseres Bedürfnisses“ setzt.

Während nun diese Ausleger das Brod im leiblichen Sinne auffassen, ist die Zahl derjenigen Kirchenväter noch größer, welche meinen, daß hier von geistiger Speise die Rede sei. Das zeigt schon die von Hieronymus herrührende Uebersetzung panis supersubstantialis, d. h. das überwesentliche Brod. Hier wird die οὐσία als Wesen oder Materie aufgefaßt und ἐπὶ = ὑπὲρ genommen, was in einigen Wortbildungen, z. B. ἐπίμετρον, Uebermaß, vorkommt. War man aber einmal auf diese Uebersetzung verfallen, dann lag es auch nahe, das überwesentliche Brod im allegorischen Sinne vom Brode des heiligen Abendmahls zu verstehen, wobei auch der Zusatz σήμερον nicht störend war, weil man anfangs das heilige Abendmahl alle Tage feierte. Andere Kirchenväter dagegen, und unter diesen besonders Origines, beziehen die οὐσία direkt auf die Substanz des Geistes, welche durch das himmlische Brod genährt werde. Endlich aber wollten einige Kirchenväter die Speise auch noch im doppelten Sinne auffassen, und versteht z. B. Augustin darunter: 1. das leibliche Brod, 2. die Speise durch das Wort Christi und 3. die Speise durch das Sakrament des H. A.

Von den neueren Auslegern geben nun bei Weitem die meisten dieser Ableitung des Wortes von οὐσία ihren Beifall, darunter Tholuck, de Wette u. A., von denen jedoch nur einige wenige, wie z. B. Olshausen, noch an geistige Speise denken. Dagegen haben in älterer und neuerer Zeit Manche Anstoß daran genommen, daß das von οὐσία abgeleitete Adjectivum nicht οὔσιος, sondern οὐσιώδης lautet, wonach es in unserem Falle eigentlich regelmäßig ἐπουσιώδης hätte heißen müssen. Deßhalb ziehen L. Meyer, Kamphausen u. A. es vor, das Wort direkt von dem Participium ὤν oder dem Neutrum ὄν abzuleiten, was aber für den Sinn keinen Unterschied ausmacht, denn auch in diesem Falle wäre es das Brod, welches zum Sein, Dasein, Leben ausreicht. Aber wenn diese Ableitung nach Form und Bedeutung auch weniger künstlich wäre, als sie in der That ist, so würde doch der häßliche Hiatus allein schon auch sie verdächtig machen. Wenn nun auch zugegeben werden mag, daß bei der Ableitung des

Wortes ἐπιούσιος von οὐσία ein genügender Sinn gefunden werden könne, so weist die etymologische Schwierigkeit dieser Ableitung doch immer wieder darauf hin, zu untersuchen, ob nicht bei der grammatisch unanfechtbaren Ableitung von ἐπιέναι ebenfalls ein guter Sinn sich finden lasse. Denn das ist offenbar, daß die bisherigen Erklärungen, welche entweder auf ἡ ἐπιοῦσα sc. ἡμέρα oder ὁ ἐπιὼν sc. χρόνος zurückgehen, keinen befriedigenden Sinn ergeben. Fassen wir diese zunächst ins Auge, so fand sich schon im Hebräerevangelium die Uebersetzung מָחָר = ἐπιοῦσα, der morgende Tag, und dem entsprechend bringt auch Luther in der Auslegung vom Jahre 1518 die Uebersetzung „Morgenbrod", d. h. das Brod für den morgenden Tag. Weil aber vermuthlich nicht מָחָר, sondern לְמָחָר dagestanden hat, so muß man nicht nothwendig „für morgen", sondern kann auch „bis morgen" übersetzen, und deßhalb bringt auch das Lexikon von Jacobitz und Seiler die Uebersetzung: „von einem Tage zum anderen reichend". Also wäre ὁ ἄρτος ἐπιούσιος das bis morgen ausreichende Brod. Damit entgeht man der Schwierigkeit, daß es dem Ausspruche Jesu Cap. VI, 34: „Sorget nicht für den anderen Morgen!" direkt widersprechen würde, wenn er uns hier beten lehrte: Unser Brod für morgen gieb uns heute! Dem Sinne nach käme also diese Erklärung auf dasselbe hinaus, was sich aus der Ableitung dieses Wortes von οὐσία ergiebt. Auch ließe sich die Uebersetzung „täglich Brod" recht wohl hieraus ableiten, weil ja das tägliche Brod dasjenige ist, welches immer von einem Tage bis zum anderen ausreicht. Schade nur, daß diese Erklärung allzu gezwungen ist, denn von ἐπιοῦσα abgeleitet, kann man unter ἄρτος ἐπιούσιος unbefangener Weise nur das Brod des morgenden Tages verstehen.

So haben es denn auch die meisten Ausleger, die von dieser Ableitung ausgehen, verstanden, nur daß sie nicht buchstäblich an den morgenden Tag, sondern allgemeiner an die Zukunft denken, an den ἐπιὼν χρόνος, und daher übersetzen: „Unser Brod, das wir in Zukunft nöthig haben, gieb uns heute und ferner alle Tage!" Sie verbinden dabei, wie man sieht, das σήμερον bei Matthäus mit dem τὸ καθ' ἡμέραν bei Lucas. So wenig zusagend diese Uebersetzung aber ist, wenn man dabei an die leibliche Nahrung denkt, so gut paßt sie für die, welche in diesen Worten eine Bitte um geistige Speise erblicken. Es ist der ἄρτος τοῦ αἴωνος μέλλοντος, um welchen hier gebeten wird, das Himmelsbrod, welches der Beter schon σήμερον, d. h. in diesem gegenwärtigen Leben empfangen möchte. So

sagt Weiße: „Das Brod des morgenden Tags, d. h. das Brod des Jenseits, das Brod der Ewigkeit wird für heute, d. h. für den Tag des Erdenlebens erbeten, wie das Reich Gottes (in der zweiten Bitte) für diese Welt, und wie der Quell des Himmlischen (in der dritten Bitte) für die Bäche des irdischen Geschehens.“ Das ist allerdings ein ganz hübscher Gedanke, der aber doch um seiner mystischen Dunkelheit willen in die klare Einfalt der übrigen Bitten nicht hineinpaßt.

Somit sehen wir uns denn gezwungen, wenn wir die Ableitung des Wortes ἐπιούσιος von dem Stamme ἐπιέναι nicht aufgeben wollen, noch nach einer anderen Erklärung zu suchen. Und da trifft es sich nun, daß der neueste Interpret dieses räthselhaften Wortes uns nicht wenig zu Hülfe kommt und zwar, wenn auch nicht durch seine Untersuchung selbst, so doch durch das Resultat, welches er gefunden zu haben glaubt. Denn dieses Resultat stimmt dem Sinne nach mit der Erklärung, die wir geben werden, vollständig überein. Der Fehler, welchen dieser neueste Interpret, Kielmann, begeht, liegt nur darin, daß er dem Stammwort ἐπιών gewaltsam die Bedeutung aufdrängen will, die erst in dem abgeleiteten ἐπιούσιος zu Tage tritt. In seiner sprachwissenschaftlichen Untersuchung über den „ἄρτος ἐπιούσιος in der Brodbitte des Herrngebets“ sucht nämlich Kielmann nachzuweisen, daß die allgemein angenommene Bedeutung von ὁ ἐπιών als „der Erste Beste“ falsch sei, daß vielmehr ὁ ἐπιών im Unterschiede von ὁ ἐπιτυχών, welches ebenfalls der Erste Beste heißt, einen ordnungsmäßig mit innerer Berechtigung und bestimmter Absicht Herankommenden bezeichne. Er analysirt zu diesem Zwecke zwei Sophokleische Stellen, worauf aber näher einzugehen hier zu weit führen würde. Es mag nur kurz bemerkt werden, daß die eine Stelle aus Oedip. rex 393 f. nach Wilhelm Jordan's Uebersetzung lautet: „Das Räthsel (sc. der Sphinx) war nicht für den Ersten Besten, das heischte Seherkunst“, während Kielmann übersetzt: „Das Räthsel war nicht für des Amts Gewohnte, es heischte Seh'rverstand“. So spricht nämlich Oedipus zum Tiresias. Die andere Stelle aus Oedip. Kolon. 750 ff. lautet nach Jordan: „Sie (sc. Antigone) welkt im reifen Alter unvermählt, dem ersten besten Räuber preisgegeben“, während Kielmann übersetzt: „Sie welkt im reifen Alter unvermählt, für Raubs Gewohnte wie bestimmt zur Beute.“ Wir sehen also, daß er den ἐπιών, nach der gewöhnlichen Uebersetzung den Ersten, Besten, in den Gewohnten verwandelt, nun aber, um nicht unverständlich

zu werden, die im griechischen Texte nicht vorhandene Ergänzung: „des Amts“ und „des Raubs“ willkürlich hinzusetzt. Auf diese Weise erzwingt er sich für ἄρτος ἐπιούσιος die Uebersetzung „das gewohnte Brod“ und bestimmt dies dann näher als das für die jedesmaligen Verhältnisse passende, standesgemäße Brod.

So wenig wir nun aber der Kielmann'schen Beweisführung zustimmen können, so vollständig stimmen wir doch mit dem von ihm gewonnenen Resultate überein, zu welchem wir jedoch auf einem ganz anderen Wege gelangen.

Zunächst ist festzuhalten, daß ὁ ἐπιὼν ganz allgemein den Herankommenden bezeichnet, einmal vielleicht den mit bestimmter Absicht Herankommenden, ein ander Mal hingegen den zufällig Herankommenden, also den Ersten, Besten. Nun aber ist weiter zu untersuchen, wie sich ὁ ἐπιούσιος zu ὁ ἐπιὼν verhält. Das läßt sich aber mit Sicherheit nur thun, wenn wir allgemein nachweisen können, wie die Bedeutung des Wortes dadurch modificirt wird, daß aus einem Stammwort auf ων ein abgeleitetes Wort auf ουσιος sich bildet. Von ὁ γέρων, der Greis, wird abgeleitet γερούσιος, welches Wort zwei Mal in der Ilias und einmal in der Odyssee vorkommt in der Verbindung mit οἶνος und ὅρκος und erklärt wird als Wein, wie ihn die Geronten, d. h. die Vornehmen, trinken“, oder als „Eid, wie ihn die Vornehmsten im Volke zu leisten pflegen“. Zu dieser Erklärung ist man offenbar dadurch veranlaßt, daß man das Wort γερούσιος nicht von γέρων, sondern von γερουσία abgeleitet hat, ähnlich wie ἐπιούσιος von ἐπιοῦσα. Das ist aber sprachlich falsch, weil γερούσιος = γερόντιος ist und daher nur von dem Stamme γερὀντ = γερὼν abgeleitet werden kann. So findet sich auch noch Ἀχερόντιος neben Ἀχερούσιος von Ἀχέρων. Aber auch die Erklärung ist sachlich falsch; denn wenn auch die Geronten vielleicht besseren Wein trinken konnten als das gemeine Volk, so ist es sicherlich nicht nachzuweisen, daß sie auch einen besonderen Eid leisteten. Das war nur ein Vorzug der Götter, daß sie bei der Styx schworen, während auch die Geronten schwerlich einen vornehmeren Eid, als beim Zeus, ablegen konnten. Vielmehr ist γερούσιος das, was die Eigenschaft eines γέρων an sich trägt, also οἶνος γερούσιος alter, abgelagerter Wein, daher auch Il. 4, 259 und Od. 13, 8 in Verbindung mit αἴθοψ, feurig, funkelnd, im Unterschied von dem noch nicht völlig abgeklärten jungen Weine. Ὅρκος γερούσιος aber ist ein altehrwürdiger Eid, wie ihn die Väter von alten Zeiten her geschworen haben und vor welchem

daher die Jetztlebenden um so größere Scheu haben werden. Hektor nämlich besinnt sich Il. 22, 119, ob er nicht statt gegen Achilles in den Kampf zu ziehen lieber die Helena sammt der Beute herausgeben und die Trojaner einen γερούσιον ὅρκον schwören lassen wolle, daß sie den Griechen von den geraubten Gütern nichts verbergen wollten. Was also dem γέρων persönlich eigen ist, das wird in γερούσιος verallgemeinert und anderen Dingen als dauernde Eigenschaft beigelegt. — Ein anderes Wort ist ἐφήμερον, Eintagsfliege. Davon wird abgeleitet ἐφημερούσιοι, d. h. Menschen, welche, wie die Eintagsfliegen, in den Tag hineinleben. Auch hier wird das Wesen des ἐφήμερον verallgemeinert und anderen Geschöpfen als dauernde Eigenschaft beigelegt. — Aus πηλῶν, part. von πηλόω, kothig machen, bildet sich πηλούσιος, und dies bezeichnet dann die Eigenschaft, daß etwas beständig mit Koth angefüllt ist, z. B. das πηλούσιον στόμα Νείλου, die beständig mit Koth oder Schlamm angefüllte Nilmündung, und daher auch der Name der an dieser Nilmündung liegenden Stadt Pelusium. — Aus θανατῶν von θανατόω, tödten, bilden sich die θανατούσια, die regelmäßig wiederkehrenden Todtenfeste. — Mehrere Seen wurden acherontische oder acherusische Seen genannt weil man ohne Zweifel vermuthete, daß sie mit dem Acheron in beständiger Verbindung ständen. — Aus ἑκὼν und ἀκὼν bilden sich ἑκούσιος und ἀκούσιος, welche gleichfalls freiwillig und unfreiwillig heißen, aber mit dem Unterschiede, daß ἑκὼν und ἀκὼν persönlich, ἑκούσιος und ἀκούσιος dagegen allgemein auch von Handlungen gebraucht werden.

Aus diesen Beispielen geht nun wohl zur Genüge hervor, daß man aus einem Stamme auf ων ein anderes Wort auf ουσιος bildete, wenn man die dem ων anhaftende persönliche Eigenschaft verallgemeinern und auf andere Sachen anwenden wollte, oder wenn das, was in dem ων als Einzelnes, Momentanes erscheint, zum Allgemeinen, regelmäßig Wiederkehrenden gemacht werden sollte.

Wenden wir dies auf unseren Fall an, so ist ἐπιούσιος das verallgemeinerte ἐπιὼν, und da letzteres Wort den Herkommenden, bezeichnet, so kann ἐπιούσιος nur die Eigenschaft des beständig oder regelmäßig immer wieder Herkommenden bezeichnen sollen, und dafür haben wir ja im Deutschen das Wort: „herkömmlich". Also ist ὁ ἄρτος ἡμῶν ὁ ἐπιούσιος unser herkömmliches Brod, wie wir es alle Tage zu essen gewohnt sind und wie es unseren Verhältnissen angemessen ist. Die Brodbitte des V.-U. würde mithin nach Matthäus

lauten: „Unser herkömmlich Brod gieb uns heute", und nach Lucas: „Unser herkömmlich Brod gieb uns täglich", welches letztere Wort Luther, um die Tautologie zu vermeiden, durch „immerdar" wiedergegeben hat. Und somit glauben wir denn nun eine Uebersetzung gefunden zu haben, welche 1. etymologisch unanfechtbar, 2. buchstäblich genau und 3. vollkommen sachgemäß ist. Denn, was das Letztere anbetrifft, so scheint es uns, daß gerade in dem Worte „herkömmlich" einerseits die nöthige Bescheidenheit und Genügsamkeit und andererseits das zuversichtliche Vertrauen des Betenden in passender Weise zum Ausdruck kommen, während die von *οὐσία* abgeleiteten Bedeutungen meistens eine affektirte Bescheidenheit zur Schau tragen, die in den Geist des V.-U. gar nicht hineingehört.

Nichtsdestoweniger aber glauben wir doch, das längst in Fleisch und Blut bei uns übergegangene „täglich Brod" darum nicht aufgeben zu müssen. Denn wenn es auch der Form nach nicht als wörtliche Uebersetzung von *ἐπιούσιος* angesehen werden kann, so stimmt es doch dem Sinne nach mit dem wörtlich genauen „herkömmlich" vollkommen überein. Denn es ist ja das Brod, welches wir bisher alle Tage gehabt haben und auch heute und fernerhin alle Tage zu haben wünschen, also eben nichts anderes, als unser herkömmliches Brod. Wir wagen deßhalb auch zu vermuthen, daß das *τὸ καθ' ἡμέραν* bei Lucas nur eine Glosse ist, durch welche das sonst ungebräuchliche Wort *ἐπιούσιος* erklärt werden sollte. Denn *ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος* ist ja in der That *ὁ καθ' ἡμέραν ἐπιὼν ἄρτος*.

Wenn also die alte Itala mit ihrem panis quotidianus dem Sinne nach durchaus das Richtige getroffen hat, so kann nur noch die Frage entstehen, warum sie sich in der Form nicht näher an den griechischen Ausdruck angeschlossen habe. Die Antwort auf diese Frage aber ergiebt sich von selbst. Denn das einzige Adjectivum, welches von advenire = *ἐπιέναι* abgeleitet wird, lautet adventicius; das aber bedeutet nicht herkömmlich, sondern: von Außen kommend, fremd, zufällig. Und ebenso haben auch die anderen Sprachen, soviel mir bekannt ist, kein Wort, welches das regelmäßig wiederkehrende Herkommen dieser Ableitung analog ausdrückte. Nur wir Deutschen sind so glücklich, dieses Wort zu besitzen, womit uns denn nun auch die Möglichkeit gegeben worden ist, die uralte Streitfrage nach der Bedeutung des Wortes *ἐπιούσιος*, wie wir mit aller Bescheidenheit zu hoffen wagen, endgültig gelöst zu haben.

d. Die dritte Bitte.

„Und vergieb uns unsere Schulden, wie wir unseren Schuldigern vergeben.“

Wie Jesus in der ersten Bitte des V.-U. die ersehnte Vollendung des Himmelreichs nach ihren drei Hauptmomenten in eine einzige Bitte zusammenfaßt, so faßt er in diesem zweiten Abschnitte des V.-U. von den vier Punkten, die er hier im Auge hat, den zweiten und dritten ebenfalls in eine und dieselbe Bitte zusammen. Aus der Betrachtung der Seligpreisungen haben wir ersehen, daß aller Jammer und alles Elend dieser gegenwärtigen Welt für den Menschen aus vier verschiedenen Ursachen entspringt. Die erste von diesen Ursachen, sein unersättliches Verlangen nach dem Besitze der irdischen Güter, hatte Jesus im Auge, als er ausrief: Selig sind die Bettelarmen im Geiste! Damit aber seine Jünger dieses Wort beständig im Gedächtnisse bewahren sollten, lehrt er sie in der zweiten Bitte des V.-U. immer wieder nur um ihr täglich Brod bitten. Die zweite und dritte Ursache des Jammers und Elends dieser gegenwärtigen Welt, unser Hungern und Dürsten nach Befriedigung unserer sinnlichen Lüste und unsere Leidenschaftlichkeit im Verkehr mit unseren Mitmenschen, unseren Zorn und unsere Rachsucht, wenn wir von ihnen beleidigt werden, hat er im Auge, wenn er in der zweiten und dritten Seligpreisung ausruft: Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit! und: Selig sind die Sanftmüthigen! Jetzt zeigt er uns, wie wir bei dem Ringen nach Erlösung von diesem doppelten Sclavenjoche der Sinnlichkeit und Leidenschaftlichkeit Gott um Beistand anrufen sollen, indem wir, Beides zusammenfassend, also beten: Und vergieb uns unsere Schulden, wie wir vergeben unseren Schuldigern!

Weil nämlich der Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit das Bewußtsein der Sünde zu seiner Voraussetzung hat, so kann auch das erste Object dieses Hungers und Durstes nach der Gerechtigkeit nur die Vergebung der Sünde durch die Barmherzigkeit Gottes sein. Wir haben oben S. 110 f. gesehen, daß in dem Begriff der δικαιοσύνη ein Doppeltes enthalten ist, der Zustand des Menschen, der in den Wegen Gottes einherwandelt, einerseits und andererseits das Verhalten Gottes gegen einen solchen Menschen, also die Herzensreinheit und das Wohlgefallen Gottes. Mögen wir nun aber auch bei dem Trachten nach der Gerechtigkeit das Eine oder das Andere im Auge halten, so wird doch jede Anstrengung, diese Gerechtigkeit zu erlangen

alsbald wieder erlahmen, wenn wir nicht die Ueberzeugung gewinnen können, daß Gott uns unsere bisher aufgehäuften Schulden erlassen, unsere Sünden uns vergeben will. Also die Barmherzigkeit Gottes ist es unter allen Umständen, auf welche wir uns unbedingt verlassen müssen, wenn wir bei diesem Ringen und Kämpfen um Erlangung der Gerechtigkeit nicht alsbald wieder erlahmen wollen. Denn an ein vollständiges Abbezahlen oder Abbüßen unserer Schuld können wir, so viel wir vielleicht auch durch Almosengeben und Fasten immer zu tilgen suchen, doch niemals denken. Wenn wir unsere Schuld also wirklich los werden wollen, so kann das nur dadurch geschehen, daß Gott sie uns auf unsere Bitte vollständig erläßt.

Aber wie Jesus das Cap. V, 23 ff. bereits angedeutet hat, darf die Bitte um Vergebung unserer Schuld nicht ausgesprochen werden, ohne daß wir uns fragen, ob wir denn auch insofern mit gutem Gewissen Gott um Vergebung bitten dürfen, als wir selbst auch gegen Jeden, der sich an uns versündigt hat, zur Vergebung bereit sind, oder auch ihm schon thatsächlich vergeben haben. Dieses Beides, unser Verlangen nach der Vergebung unserer Schuld durch die Barmherzigkeit Gottes und unsere eigene Bereitwilligkeit, dem zu vergeben, der sich an uns versündigt hat, steht in der unmittelbarsten und engsten Verbindung miteinander. Denn wie wir Gott gar nicht um Verzeihung bitten dürfen, wenn wir nicht auch unseren Schuldigern vergeben wollen, so können wir andererseits uns auch nicht wirksamer antreiben, Sanftmuth, Geduld, Vergebung an unseren Beleidigern zu üben, als dadurch, daß wir es uns zum lebendigen Bewußtsein bringen, daß wir in noch viel höherem Grade Gottes Sanftmuth, Geduld und Vergebung für uns selbst nöthig haben. Daher faßt Jesus Beides in eine Bitte zusammen, welche allerdings formell eigentlich aus zwei Bitten bestehen sollte, nämlich der Bitte: Vergieb uns unsere Schulden, wie wir unseren Schuldigern vergeben! und der anderen Bitte: Hilf uns, daß wir unseren Schuldigern vergeben, gleichwie wir auf die Vergebung unserer Schuld durch deine Barmherzigkeit hoffen.

Da die verschiedenen Lesarten *ἀφίεμεν* (*ἀφίομεν*) und *ἀφήκαμεν* für das richtige Verständniß dieser Bitte keinen Unterschied ausmachen, so wollen wir uns nicht dabei aufhalten, den Vorzug der einen oder der anderen Lesart zu untersuchen. Thatsächlich freilich wird der Bittende den Wortlaut der Bitte bald im Sinne von *ἀφήκαμεν* und bald im Sinne von *ἀφίεμεν* verstehen, je nachdem er sich

bewußt ist, zu der Zeit, wo er das V.=U. betet, seinem Beleidiger bereits vergeben zu haben, oder diese Pflicht in seinem Herzen noch erst erfüllen zu müssen.

e. Die vierte Bitte.

„Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel.“

„Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden! Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr!“ Mit diesen Worten bezeichnet Jesus es als die vierte und letzte Aufgabe des sittlich=freien Menschen, gegen Leid und Trübsal, insbesondere dann, wenn sie um des Gewissens willen erduldet werden, mit standhafter Geduld und unerschrockenem Muthe anzukämpfen. Die Harmonie aber, welche zwischen den Seligpreisungen und dem zweiten Abschnitte des V.=U. stattfindet, macht es uns unzweifelhaft, daß die letzte Bitte des V.=U. sich ebenfalls auf diese Leiden und Trübsale beziehe und zwar unter specieller Berücksichtigung der Verhältnisse der damaligen Zeit vorzugsweise auf diejenigen Leiden, welche die Jünger Jesu und fernerhin die Mitglieder der christlichen Kirche überhaupt von ihren erbitterten Gegnern zu erdulden hatten. Wenn wir diesen Gesichtspunkt fest im Auge behalten, dann lösen sich alle die Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten von selbst auf, welche in alter und neuer Zeit in dieser Bitte gefunden worden sind. Mit dieser Bitte geht es eben, wie mit unendlich vielen Sprüchen der H. S., welche, aus ihrem Zusammenhange herausgerissen, auf mannigfach verschiedene Weise gedeutet werden können und deßhalb auch von den Vertretern der verschiedensten Meinungen als dicta probantia für ihre Behauptungen angeführt zu werden pflegen. Ein interessantes Beispiel dieser Art werden wir noch Cap. VII, 6 wiederfinden. Wir wollen uns aber um die aufgeworfenen Fragen hier nicht weiter bekümmern, sondern sofort unsere eigene Ansicht über den Inhalt dieser Bitte darlegen, indem wir diejenigen, welche sich über die gefundenen Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten und die versuchten Lösungen derselben näher unterrichten wollen, auf die angeführten Werke von Tholuck und Kamphausen verweisen.

Gehen wir von den Worten Jesu aus: „Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden! Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr!“ oder auch von den gleichbedeutenden Worten des Jacobus: „Selig

ist der Mann, der die Anfechtung erduldet, denn nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche Gott verheißen hat denen, die ihn lieb haben!" so scheint es zunächst, als wenn der πειρασμὸς an und für sich nichts Schlimmes sei, weil jeder Christ an ihm die Kraft seiner sittlichen Freiheit erproben und dadurch des Himmelreichs würdig werden soll. Es könnte also darnach vielleicht auch angenommen werden, daß Gott absichtlich den πειρασμὸς herbeiführe, um den Menschen auf die Probe zu stellen, ob er sich des Himmelreichs würdig erweisen werde, oder nicht. Allein bei dieser Voraussetzung, daß Gott der direkte Urheber des πειρασμὸς wäre, könnte Jesus unmöglich uns beten lehren: „Führe uns nicht in Versuchung, oder besser: Anfechtung," weil nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die Versuchung mehr als von innen kommend, die Anfechtung aber als von außen kommend angesehen wird, hier aber nur an die letztere gedacht werden kann. Wenn wirklich Gott den Menschen absichtlich in die Anfechtung hinein führte, dann könnte er nur eine gute Absicht dabei haben, und in diesem Falle dürfte der Mensch niemals versuchen, Gott durch sein Gebet daran zu verhindern. Vielmehr geräth der Mensch entweder durch seine eigene Schuld, weil er nicht wachsam genug gewesen ist (Matth. XXVI, 41), oder auch trotz seiner Wachsamkeit und daher ohne Schuld in die Anfechtung, welche ihm von dem πονηρὸς, dem bösen Widersacher, oder durch das πονηρὸν, das Uebel, welches er erduldet, bereitet wird. Es ist also auch hier ebenso, wie Cap. V, 39, sachlich ohne wesentlichen Unterschied, ob wir den Ausdruck ἀπὸ τοῦ πονηροῦ von dem männlichen ὁ πονηρὸς oder dem neutralen τὸ πονηρὸν ableiten und deßhalb mit den Reformirten: „erlöse uns von dem Bösen", oder mit den Lutheranern: „erlöse uns von dem Uebel" übersetzen, obgleich für die Verhältnisse der gegenwärtigen christlichen Kirche der letztere Ausdruck passender ist, während die ersten Christen bei dieser Bitte wohl mehr an den Bösen, der ihnen nachstellte, als an das Uebel, welches er ihnen bereitete, gedacht haben werden.

Wenn aber die Bitte lautet: „Führe uns nicht in Anfechtung, sondern erlöse uns von dem Bösen oder dem Uebel", so ist das brachylogisch aufzufassen und heißt so viel als: Führe uns so, daß wir nicht in Anfechtung gerathen, denn wir wissen es ja, daß der πονηρὸς uns beständig nachstellt und uns durch das πονηρὸν, welches er uns bereitet, in Verzweiflung und zum Abfall von unserem Glauben bringen will. Darum errette uns vor ihm, daß wir nicht in die Schlingen

gerathen, die er uns gestellt hat; und wenn wir schon mitten darin sind in dem Feuerofen der Trübsal, dann erlöse uns *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*, von dem Uebel und zugleich auch von dem Bösen selbst. „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet!“ sagt Jesus im Garten Gethsemane zu seinen Jüngern mit offenbarer Beziehung auf seine damalige Lage, wo der *πονηρὸς* (die Hohenpriester und Obersten der Juden) im Begriff stand, sich seiner zu bemächtigen und das *πονηρὸν* in der schrecklichen Gestalt des grausamsten Todes als furchtbare Anfechtung an ihn herantrat. Denn wie er selbst diese Anfechtung im inbrünstigen Gebete überwand, so sollten auch seine Jünger durch unausgesetztes Wachen und Beten über die Anfechtungen, die ihnen bevorstanden, Herr zu werden suchen. Und darum sollten sie und ebenso sollen wir täglich im V.-U. beten: „Führe uns nicht in Anfechtung, sondern erlöse uns von dem Uebel!“

Wenn wir aber unter Berücksichtigung der damaligen Zeitverhältnisse für die erste Abfassung den Sinn dieser Bitte im Wesentlichen auf die besonderen Anfechtungen beschränken zu müssen glauben, welche die Christen von den ihnen feindlich gesinnten Juden und Heiden zu erdulden hatten, so steht natürlich nichts im Wege, für den Gebrauch des V.-U. in unseren Tagen diese Anfechtungen im weiteren Sinne zu verstehen und alles das darunter zu begreifen, was wir an schweren Schicksalsschlägen zu erdulden haben. Nur darf das Wort Anfechtung auch jetzt noch nicht von den Versuchungen zur Sünde durch unsere Selbstsucht, unsere Sinnlichkeit und unsere Leidenschaftlichkeit verstanden werden; denn sonst würden wir mit dem ursprünglichen Gedanken, der in der Bitte ausgesprochen werden soll, nicht mehr in Uebereinstimmung bleiben. Von den Sünden, die aus diesen Versuchungen entspringen, handelt bereits die vorhergehende Bitte. Wer aber Gott um Vergebung seiner Sünden bittet, der kann das nur thun unter Voraussetzung des festen Willens, in Zukunft der Versuchung nicht wieder zu unterliegen. Auch würde es durchaus unzulässig sein, Gott zu bitten, daß er uns nicht in eine derartige Versuchung zur Sünde gerathen lassen, geschweige denn selbst hineinführen wolle, da wir diese Versuchung in unserer eigenen selbstsüchtigen, sinnlichen und leidenschaftlichen Natur beständig mit uns herumtragen und auch in den mannigfaltigen Lebensverhältnissen, in welchen wir uns bewegen, immer wieder neuen Anlaß finden, dem natürlichen Hang zur Sünde Folge zu leisten. Derartige Versuchungen zur Sünde kann Gott also gar nicht von uns fern halten, da sie mit

unserem Leben innerhalb der Gesellschaft der Menschen unzertrennlich verbunden sind. Aber gerade darum, weil man unsere Bitte fälschlich von eben diesen Versuchungen verstanden hat, ist man bei derselben auf eine so große Zahl von Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten gestoßen, die aber bei unserer Beschränkung dieser Bitte auf die Zeiten der Noth und Trübsal, in welchen unser Glaube und unser Gottvertrauen auf eine so harte Probe gestellt werden, ganz von selbst hinwegfallen. Auch diesen Zeiten können wir nicht entgehen; aber eben darum sollen wir ihnen wachend und betend entgegengehen, damit sie nicht für uns zu einer Anfechtung werden, die uns zu Falle bringt, sondern wir dieselben als die rechten Kinder Gottes siegreich bestehen. Es scheint aber fast, als wenn das eben berührte Mißverständniß unserer Bitte ein uraltes sei, da schon Jacobus schreibt: „Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde; denn Gott kann nicht vom Bösen versucht werden, er selbst aber versucht Niemand."

So fest wir nun aber auch von der Richtigkeit unserer Auffassung dieser letzten Bitte des V.-U. überzeugt sind, so wollen wir doch zu guter Letzt noch sämmtliche Stellen des N. T., in welchen das Wort *πειρασμὸς* vorkommt, hier kurz anführen und untersuchen, welche bestimmte Bedeutung das Wort in den einzelnen Stellen hat.

In den Stellen Matth. XXVI, 41; Marcus XIV, 38; Lucas XXII, 40 und 46, wo Jesus seine Jünger ermahnt, daß sie wachen und beten sollen, damit sie nicht in Anfechtung fallen, ergiebt die Situation von selbst, daß die Anfechtung von den Nachstellungen und Gefahren verstanden werden muß, welche den Jüngern von Seiten ihrer Feinde drohen würden.

Luc. IV, 13 wird das Wort *πειρασμὸς* von den Versuchungen des Teufels gebraucht, durch welche er Jesum zum Abfall von seinem messianischen Berufe verleiten wollte, was aber nur die andere Seite jener Verfolgungen ist, durch welche man die Christen zum Abfall von ihrem Glauben bewegen wollte, indem man ihnen auf der anderen Seite auch allerhand Versprechungen machte, wenn sie ihrem Glauben untreu werden wollten.

Luc. VIII, 13 heißt es in dem Gleichniß von dem Säemann von denen, welche auf den Fels gesäet sind, daß sie zur Zeit der Anfechtung abfallen, wofür es bei Matth. XIII, 21 geradezu heißt: Wenn sich Trübsal und Verfolgung erhebt um des Wortes willen.

Luc. XXII, 28 lobt Jesus seine Jünger, daß sie bei ihm aus-

gehalten haben in seinen Anfechtungen, also unter den Verfolgungen, denen er ausgesetzt gewesen ist.

A.-G. XX, 19 redet Paulus von den Anfechtungen, die ihm durch die Nachstellungen der Juden bereitet worden seien.

1. Cor. X, 13 nennt der Apostel die Anfechtung, der die Corinther bisher ausgesetzt gewesen sind, eine menschliche, d. h. eine solche, die sie noch hätten ertragen können, was wieder offenbar auf Verfolgungen hindeutet.

Gal. IV, 14 bezeichnet der *πειρασμὸς* das schwere Gebrechen, an welchem der Apostel Paulus litt, woraus also hervorgeht, daß wir die Anfechtung in der letzten Bitte des V.-U. recht wohl auch von Leiden überhaupt verstehen können, die uns in Gefahr bringen, zu verzweifeln, wie der Apostel 2. Cor. XII, 7 ff. deutlich genug zu erkennen giebt, daß auch er durch dies Gebrechen schon wiederholt in eine ähnliche Stimmung versetzt worden sei, aus der er sich aber immer wieder durch ein inbrünstiges Gebet herausgerissen habe.

1. Tim. VI, 9 ist der *πειρασμὸς* Versuchung zum Abfall vom christlichen Glauben, wie aus dem folgenden Verse hervorgeht, wenn auch nicht durch Verfolgungen und Leiden, sondern durch das Verlangen nach Reichthum, weßhalb diese Stelle in Parallele zu setzen ist mit Luc. IV, 14.

Hebr. III, 6 bezieht sich der *πειρασμὸς* auf das Murren der Juden exod. XVII, 10, da sie durch den Wassermangel in der Wüste zum Abfall von Gott angereizt wurden.

1. Petr. I, 6 bezeichnen die *πειρασμοὶ* Leiden, durch welche der Glaube geprüft und geläutert werden soll, und Cap. IV, 12 heißen die Leiden in demselben Sinne eine *πύρωσις πρὸς πειρασμόν*.

2. Petr. II, 9 wird aus der Errettung Lot's bei dem Untergange von Sodom und Gomorra allgemein gefolgert, daß Gott die Frommen aus der Anfechtung zu erretten weiß.

Jac. I, 2 und 12 sind unter den Anfechtungen Leiden verstanden, welche den Zweck haben, durch die Geduld die Festigkeit des Glaubens zu prüfen.

Offenb. III, 10 endlich bezeichnet der *πειρασμὸς* die furchtbare Zeit der Trübsal, welche über die Bewohner des Erdkreises vor dem Anbruche des letzten Gerichtes kommen wird, um noch eine letzte Prüfung mit ihnen anzustellen.

Mithin bestätigt die Analyse dieser sämmtlichen Stellen des N. T., in welchen das Wort *πειρασμὸς* gebraucht wird, unsere obige

Erklärung desselben vollständig, indem es überall von solchen äußeren Verhältnissen und Schicksalen gebraucht wird, durch welche unsere Geduld und die Festigkeit unseres Glaubens auf die Probe gestellt werden. Wir sind also auf diesem analytischen Wege zu demselben Resultate gelangt, welches wir auf synthetischem Wege durch die Zusammenstellung der Seligpreisungen mit dem zweiten Theile des V.=U. gefunden hatten, woraus sich uns ergab, daß die letzte Bitte des V. U. von den Leiden und Trübsalen verstanden werden müsse, welchen insbesondere die ersten Christen um ihres Glaubens willen in so hohem Grade ausgesetzt waren. Davon ist auch die Rede in einer Stelle, die geradezu an den Schluß des V.=U. erinnert, nämlich 2. Tim. IV, 18: *Καὶ ῥύσεταί με κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ, καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.* Denn hier bezieht sich das *ἔργον πονηρὸν* ebenfalls auf alles das, was der Apostel in seiner Gefangenschaft um seines christlichen Glaubens willen zu erdulden hatte.

f. Der Schluß.

„Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“

Dürften wir annehmen, daß die soeben angeführten Worte aus dem 2. Briefe an den Timotheus wirklich mit Beziehung auf das V.=U. niedergeschrieben seien, so würde sich daraus wenigstens das hohe Alter dieser dem V.=U. angehängten Doxologie ergeben. Das ergiebt sich freilich auch aus der „Lehre der zwölf Apostel“, in welcher die Doxologie ebenfalls den Schluß des V.=U. bildet. Und doch ist dieselbe sonst äußerlich so schlecht bezeugt, indem gerade die besten Handschriften sie auslassen und auch die ältesten Kirchenväter sie nicht erwähnen, daß wir kaum umhin können, dieselbe als einen späteren Zusatz anzusehen. Wir müssen also wohl denjenigen beistimmen, welche vermuthen, daß diese Worte bei dem liturgischen Gebrauch des V.=U. hinzugesetzt und so erst nachträglich in den Text des Matthäus hineingekommen seien, indem nämlich die Gemeinde auf das, von dem Vorsteher gesprochene V.=U. mit diesen Worten geantwortet habe. — Sehen wir dagegen von den äußeren Zeugnissen ab, so ist es unverkennbar, daß das V.=U. durch diese Schlußworte in trefflicher Weise abgerundet wird. Auch aus inneren Gründen ist es nicht unwahrscheinlich, daß Jesus selbst das Gebet mit diesen Worten abgeschlossen habe, weil er damit am besten verhindern konnte, daß dem

Gebete später noch allerhand sonstige Bitten hinzugefügt würden. Allerdings müßte dann aber das Amen auf alle Fälle weggelassen werden, weil dieses Wort nach damaliger Sitte nicht von dem Betenden selbst, sondern von den übrigen Andächtigen als Antwort auf sein Gebet gesprochen wurde. Und in der That fehlt auch, wie bereits oben S. 126 erwähnt worden ist, dieses Amen in der „Lehre der zwölf Apostel". Auffallender aber ist es, daß daselbst auch die *βασιλεία* fehlt, was jedoch entweder ein Schreib- oder Gedächtnißfehler sein könnte und auch für den Sinn nicht von Bedeutung ist. Denn da die *βασιλεία* hier nicht das Reich, wie Luther fälschlich übersetzt, sondern die Herrschermacht Gottes bezeichnet, so ist es von *δύναμις* eigentlich nicht verschieden, man müßte denn schon Gott entsprechend der ersten Bitte als dem Könige die *βασιλεία*, als dem Richter die *δύναμις* und als dem heiligen, unnahbaren Gott die *δόξα* zuschreiben wollen. Andererseits schließt sich aber, wenn man *βασιλεία* ausläßt, die *δύναμις* noch besser und unmittelbarer an die letzte Bitte an, in welcher Gott um Hülfe wider den *πονηρὸς* gebeten wird. Uebrigens sind auch die Lesarten der Handschriften des Matthäus, in welchen sich die Doxologie findet, unter sich wieder sehr verschieden, indem einige nur *βασιλεία* lesen, während andere hinter *δόξα* noch hinzusetzen: *τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, womit sie natürlich sich selber richten.

So gern wir nun aber trotz der entgegenstehenden Zeugnisse die Doxologie in der einen oder der anderen Form als ursprünglich zum V.-U. gehörig ansehen möchten, so entschieden halten wir aus inneren Gründen die beiden nun folgenden Verse, obgleich sie unsers Wissens von keiner Handschrift ausgelassen werden, für eine von späterer Hand zu dem ursprünglichen Texte des Matthäusevangeliums hinzugefügte Glosse. Sie lautet nämlich:

V. 14. **Denn so ihr den Menschen ihre Fehle vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben;**

V. 15. **wo ihr aber den Menschen ihre Fehle nicht vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater eure Fehle auch nicht vergeben.**

Wir legen weniger Gewicht darauf, daß dieses Wort auch nach Weglassung der Doxologie sich nicht unmittelbar an das Vorangehende anschließt, sondern auf V. 12: „Vergieb uns unsere Schulden, wie wir unsern Schuldigern vergeben" zurückbezogen werden muß. Denn wir haben schon mehrere Stellen in der Bergpredigt

gefunden, wo das γὰρ nicht an den zunächst vorhergehenden Gedanken, sondern an etwas weiter Zurückliegendes sich anschloß, cf. V, 12 und 20. Aber was soll diese Versicherung, daß nur derjenige von Gott Vergebung empfangen werde, der auch seinen Mitmenschen ihre Fehle vergebe, hier in diesem Zusammenhange, wo Jesus vom Gebete redet, und wo er unmittelbar vorher eine Bitte formulirt hat, die das als selbstverständlich voraussetzt! Oder können wir glauben, Jesus habe seinen Jüngern die Bedeutung dieser Bitte: „Vergieb uns unsere Schulden, wie wir unseren Schuldigern vergeben“ noch erst erläutern müssen, nachdem er doch soeben erst Cap. V, 23—25 ausführlich davon geredet hatte! Nein, diese Verse sind unverkennbar eine Randglosse, die ein Späterer aus Marc. XI, 25 f. hinzugefügt hat. Denn für uns wenigstens ist die Bergpredigt ein so fest in sich abgeschlossenes Ganze, daß wir jedes derartig störende Wort, wie wir bereits mit Cap. V, 31 f. gethan haben, ohne langes Besinnen aus dem Texte hinausweisen. Ganz ohne Zweifel ist dies ja ein Wort aus dem Munde Jesu, aber an dieser Stelle hat er es nicht geredet, oder, wie wir wohl richtiger sagen müssen, an dieser Stelle hat ein so geistreicher und systematisch ordnender Schriftsteller, wie der Verfasser des Matthäusevangeliums, es nicht in den Zusammenhang der Bergpredigt hineingeflickt.

3. Das Fasten.

V. 16. **Wenn ihr fastet, sollt ihr nicht sauer sehen, wie die Heuchler; denn sie verstellen ihre Angesichter, auf daß sie vor den Leuten scheinen mit ihrem Fasten. Wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn dahin.**

V. 17. **Wenn du aber fastest, so salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht,**

V. 18. **auf daß du nicht scheinest vor den Leuten mit deinem Fasten, sondern vor deinem Vater, welcher verborgen ist; und dein Vater, welcher in das Verborgene siehet, wird dir's vergelten öffentlich.**

Zu dem Almosengeben und Beten kommt als drittes Moment der Frömmigkeit nun noch das Fasten hinzu. Das Fasten ist aber im Allgemeinen der Ausdruck der Traurigkeit, wie aus Matth. IX, 15 hervorgeht, wo Jesus den Jüngern des Johannes, welche sich wundern, daß die Jünger Jesu nicht ebenso fasten, wie sie und die

Pharisäer, antwortet: „Wie können die Hochzeitleute Leid tragen, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? Es wird aber die Zeit kommen, daß der Bräutigam von ihnen genommen wird; alsdann werden sie fasten.“ Hiernach scheint es fast, als wenn die Jünger Jesu damals überhaupt gar nicht gefastet hätten. Allein dann wäre es doch kaum erklärlich, wie das Fasten schon in der ersten christlichen Kirche so allgemeine Sitte habe werden können, wie das nach der „Lehre der zwölf Apostel“ der Fall gewesen zu sein scheint. Denn da heißt es Cap. VIII: „Es sollen aber eure Fasten nicht sein mit denen der Heuchler (d. h. der Pharisäer), denn sie fasten am zweiten und fünften Tage der Woche, ihr aber sollt am vierten und sechsten Tage (παρασκευήν) fasten.“ Das war nun wohl in so fern nach dem Sinne Jesu, als die Christen absichtlich an den Tagen zu fasten vermeiden sollten, an welchen die jüdischen Pharisäer fasteten, bei welchen das Fasten längst zu einer gewohnheitsmäßigen Ceremonie, also zu einer rein äußerlichen gesetzlichen Uebung geworden war, wodurch es seinen Charakter als unmittelbare Aeußerung der Frömmigkeit völlig eingebüßt hatte. Andererseits aber konnte es doch nur auf einem Mißverständnisse der Lehre Jesu beruhen, wenn die Christen hier in der „Lehre der zwölf Apostel“, die auch sonst ihren judenchristlichen Charakter nicht verleugnet, aufgefordert werden, ebenfalls an zwei Tagen der Woche regelmäßig zu fasten. Bei dem Gebete allerdings ist es anders, aber das Fasten sowohl, als das Almosengeben, kann als gottesdienstliche Uebung nur dann einen Werth haben, wenn es aus dem unmittelbaren Antriebe des Herzens hervorgeht. Für manche Menschen allerdings mag es ihrem religiösen Bedürfnisse angemessen sein, wenn sie sich einem solchen methodischen Fasten und Almosengeben unterwerfen. Für den Bürger des Himmelreichs hingegen, welcher sich zur vollkommenen sittlichen Freiheit der Kinder Gottes hinaufschwingen will, darf es auch in dieser Beziehung keinen Zwang geben, sondern er wird je nach Zeit und Umständen alsdann fasten oder Almosen geben, wenn sein Herz ihn dazu antreibt. Das setzt ja auch Jesus von seinen Jüngern voraus, wenn er sagt: „Die Zeit des Fastens wird für sie auch schon kommen. Aber jetzt, wo ihr Herz voll Fröhlichkeit ist, wäre es thöricht, wenn sie fasten wollten. Denn fasten soll der Mensch nur dann, wenn er traurig ist, und darum hat ein solches gewohnheitsmäßiges Fasten, wie ihr und die Pharisäer es treibt, auch gar keinen Werth, weil es eben nicht aus dem innern Drange eures Herzens hervorgeht.“

Das Fasten hat also die Traurigkeit zur Voraussetzung und zwar die Traurigkeit des Menschen über seine sittliche Unwürdigkeit, seine fleischliche Schwachheit. Während das Almosengeben als Gottesdienst mehr eine einzelne Sünde zur Voraussetzung hat, für welche Gott ein Opfer dargebracht werden soll, hat das Fasten vielmehr die fleischliche Schwachheit und Sündhaftigkeit des Menschen im Allgemeinen zu seiner Voraussetzung. So oft dem Menschen diese seine fleischliche Schwachheit und Sündhaftigkeit so recht deutlich zum Bewußtsein kommt, und sein Herz voll Traurigkeit ist über seine sittliche Unwürdigkeit, soll er Buße thun vor seinem Gott, soll er sich selbst freiwillig züchtigen dadurch, daß er denjenigen Genüssen entsagt, an welchen er ein sinnliches Wohlbehagen zu finden gewohnt ist. Das ist das eigentliche und wahre Fasten, welches nicht darauf beschränkt werden darf, daß der Mensch sich gewisser Speisen oder auch der Speise überhaupt für kürzere oder längere Zeit enthält. Weil aber bei diesem Fasten die Gedanken des Menschen anhaltend auf Gott gerichtet sein sollen, so ist es schon deßhalb nothwendig, daß der Mensch mit seinem Fasten sich möglichst vor den Augen der Menschen zu verbergen suche, um nicht in seiner andächtigen Stimmung gestört zu werden. Tritt er dagegen mit seinem Fasten absichtlich an die Oeffentlichkeit, zeigt er es in seinen Mienen und in seinem ganzen Aeußern, daß er als frommer Büßer diese leibliche Züchtigung sich auferlegt habe, indem er erwartet, daß seine Mitbürger das lobend anerkennen sollen, dann hat er seinen Lohn dahin, dann kann er nicht verlangen, daß Gott ihm das noch einmal lohnen und seine fleischliche Schwachheit und sittliche Unwürdigkeit mit dem Mantel der barmherzigen Liebe zudecken solle. Und das nicht allein; der Fastende will auch mit Gottes Hülfe das Joch der Sinnlichkeit von sich abschütteln, er will stark werden in der Kraft Gottes, die fleischlichen Sünden fortan zu meiden. „Ich betäube meinen Leib", schreibt der Apostel Paulus 1. Cor. IX, 27, „und zähme ihn, daß ich nicht den Anderen predige und selbst verwerflich werde." Aber auch in dieser Beziehung wird ihm sein Fasten nichts nützen, wenn er mit demselben vor den Leuten sich ein frommes Ansehen geben will. Denn weil es ihm alsdann mit seiner Traurigkeit nicht Ernst ist und er vielleicht überhaupt gar keine Traurigkeit fühlt, so kann auch aus seiner verstellten Traurigkeit keine Freude geboren werden, wie sie dem aufrichtig traurigen Büßer von Gott zu Theil wird, indem derselbe als ein sittlich gekräftigter Mensch aus seinem Fasten wieder hervorgeht.

Was noch die einzelnen Ausdrücke des griechischen Textes angeht, so liegt in dem ἀφανίζουσι τὰ πρόσωπα, ἵνα φανῶσι ein offenbares Wortspiel, entweder: sie machen ihre Angesichter unsichtbar, um gesehen zu werden, oder: sie machen ihre Angesichter unscheinbar, um zu scheinen. In dem ersteren Falle könnte man an die Sitte denken, daß die Fastenden ihre Angesichter mit einem Trauergewande verhüllten. Dazu paßt aber nicht das vorangehende σκυθρωποὶ, welches voraussetzt, daß sie ihre saueren Angesichter auch gezeigt haben. Daher muß ἀφανίζειν hier in dem Sinne von „entstellen" gebraucht sein, weil die Fastenden sich nicht zu waschen pflegten und außerdem noch ihr Haupt mit Asche bestreuten. Im Gegensatze hierzu soll der fastende Christ sein Fasten dadurch verbergen, daß er sein Angesicht wäscht und sein Haupt salbt, wie es bei den Juden Sitte war, wenn sie eine Mahlzeit halten wollten. Das ist aber natürlich im bildlichen Sinne zu verstehen und soll nur so viel bedeuten, als daß der Fastende durch kein äußerliches Zeichen zu erkennen geben soll, daß er diese Buße sich auferlegt habe.

III. Von dem höchsten Gute der Kinder Gottes oder der Bürger des Himmelreichs.

Matth. VI, 19—34.

Hätte Jesus streng systematisch verfahren wollen, so hätte er eigentlich mit diesem Theile der Bergpredigt seine Rede beginnen müssen. Allein wie der Katechismus Luther's nicht mit den drei Artikeln des christlichen Glaubens oder mit der Lehre von Gott beginnt, sondern mit den zehn Geboten des mosaischen Gesetzes, weil der Glaube von vorn herein als selbstverständlich vorausgesetzt wird, so wird uns auch in dem ersten und zweiten Theile der Bergpredigt sofort gelehrt, wie der Mensch in das Himmelreich hineinkomme, indem als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß ein Jeder das Verlangen nach dem Himmelreich in sich trage. Aber nichts destoweniger war es doch nothwendig oder wenigstens angemessen, daß Jesus seinen Zuhörern auch noch auseinandersetzte, warum denn nun eigentlich dieses Himmelreich das letzte Ziel alles irdischen Strebens sein müsse. Wie er aber in den Gleichnissen vom Schatz im Acker und von der Perle denselben Gedanken erörtert, so beweist er auch hier, daß das Himmelreich darum das letzte Ziel alles menschlichen Strebens sein müsse, weil es der werthvollste Schatz sei, den ein Mensch sich erwerben könne. Es ist die Frage nach dem höchsten Gute, welche in den philosophischen Systemen der Sokratiker eine so große Rolle spielte und deren erschöpfende Beantwortung noch im letzten Jahrhundert vor Christo Cicero in den fünf Büchern de finibus bonorum et malorum versucht hatte, welche Jesus hier damit beantwortet, daß er sagt, das höchste Gut sei das Himmelreich, d. h. das selige Leben in der Gemeinschaft Gottes. Es ist dasselbe Himmelreich, wie es die alten Propheten als das Reich der Zukunft im Geiste geschaut und mit Sehnsucht erwartet haben, hier aber von allen sinnlichen Vor-

stellungen gereinigt, ganz im Geiste jenes Psalmisten, welcher Ps. LXXIII, 25 f. ausruft: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, alle Zeit meines Herzens Trost und mein Theil."

V. 19. **Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen, und da die Diebe nachgraben und stehlen.**

V. 20. **Sammelt euch aber Schätze im Himmel, da sie weder Motten noch Rost fressen, und da die Diebe nicht nachgraben, noch stehlen.**

In einer trefflichen Weise wird hier die Frage nach dem höchsten Gut sofort in ihrem Kernpunkt getroffen, in so fern gesagt wird, daß nur dasjenige als ein wahres Gut angesehen werden könne, was einen bleibenden Werth habe. Darum muß auch Alles, was dem Menschen wider seinen Willen und trotz aller Mühe, die er sich darum giebt, es zu behalten, wieder genommen werden kann, als ungeeignet angesehen werden, um von dem Menschen als höchstes Gut erstrebt zu werden. Aber giebt es hier auf der Erde überhaupt ein derartiges Gut, dessen Besitz absolut sicher sei? Was die Erde an Gütern hervorbringt, vergeht auch wieder mit der Zeit. Aber bevor es diese seine natürliche Bestimmung erfüllt, kann es auch schon vor der Zeit wieder zerstört werden oder verloren gehen. Wenn das nicht der Fall wäre, dann könnte der Mensch recht wohl auf diese von der Erde hervorgebrachten Güter sein Vertrauen setzen insofern er nur gewiß wüßte, daß sie seine eigene Lebenszeit überdauern würden. Aber von keinem Gute, welches die Erde hervorbringt, ist das mit Sicherheit anzunehmen, daß der Mensch bis an sein Ende dasselbe in seinem Besitze behalten werde. Denn trotz aller Sorgfalt und Wachsamkeit können diese Güter, und zwar meistens von kleinen unsichtbaren Feinden, vor welchen er sie nicht zu schützen vermag, wieder zerstört, oder von Dieben ihm gestohlen werden. Jesus denkt hier an alles dasjenige, wodurch der Mensch sich seinen Lebensunterhalt auch für die Zukunft sichern will. Ein derartiges Gut, oder derartige Güter, welche dem Menschen diese Bürgschaft leisteten, daß sie ihm bis an sein Lebensende seinen ausreichenden Unterhalt gewähren würden, giebt es überhaupt nicht. Denn ehe er sich's versieht, werden seine Kleidungsstücke von den Motten und seine Lebensmittel von dem Ungeziefer verzehrt, und

was er an Gold und Silber angesammelt und sicher vergraben zu haben glaubte, das wird von den Dieben wieder herausgegraben und gestohlen.

Wir haben hier das Wort *βρῶσις* durch Ungeziefer übersetzt. Denn das abstracte Wort „Fraß“ paßt eben so wenig, wie das von Tholuck vorgeschlagene „Fäulniß“ zu der concreten Motte; „Rost“ aber ist nicht allein durchaus willkürliche, wenn auch sehr verbreitete, Uebersetzung, sondern paßt auch nicht in den Zusammenhang, der offenbar ein, der Motte ähnliches, Thier verlangt, welches die Lebensmittel zerstört. Man hat daher, gestützt auf Mal. III, 11, an den Kornwurm gedacht. Allein diese Beschränkung auf ein einzelnes Thier ist auch unzulässig, da die abstracte Wortform offenbar eine ganze Thiergattung andeuten soll. Das ist aber auch bei Maleachi der Fall, wo das hebräische אֹכֵל auch nur im Allgemeinen auf fressende Thiere oder allerhand Ungeziefer als: Würmer, Mäuse, Heuschrecken u. s. w. hindeutet, vor welchen die Frucht des Landes bewahrt bleiben solle. Wenn aber die LXX dieses Wort durch *βρῶσις* wiedergegeben hat, so scheint sie die Möglichkeit im Auge gehabt zu haben, daß man auch אֹכֶל, Speise, lesen könne, indem ja das Wort *βρῶσις* denselben Doppelsinn wiedergiebt.

Scheinbar derselbe Gedanke, wie hier bei Matthäus ist auch in der Stelle Luc. XII, 16—20 ausgesprochen, und doch tritt auch hier wieder der charakteristische Unterschied beider Evangelien deutlich hervor. Denn während es sich bei Matthäus darum handelt, daß der Mensch, welcher sein Vertrauen auf diese irdischen Güter setzt, sich bitter getäuscht sehen wird, wenn ihm diese unter den Händen verderben oder gestohlen werden, trifft den reichen Mann bei Lucas der Vorwurf, daß er sein Vertrauen auf Güter gesetzt hat, welche allerdings wohl für das gegenwärtige Leben ausreichen, welche er aber nicht in das zukünftige Leben mitnehmen kann, sondern lachenden Erben zurücklassen muß. Bei Matthäus wird verlangt, daß der Mensch sein gegenwärtiges Leben auf den Besitz eines unvergänglichen und unverlierbaren Gutes begründe, damit er schon hier auf der Erde in das Himmelreich eingehe, während bei Lucas Alles darauf ankommt, daß der Mensch in dem diesseitigen Leben solche Schätze einsammele, die ihn befähigen, dermaleinst im jenseitigen Leben in das Reich Gottes einzugehen. Wenn das schließlich auch für das sittlich religiöse Leben auf dasselbe Resultat hinausläuft, so sind die Gesichtspunkte, von welchen dabei ausgegangen wird, doch völlig von einander ver-

schieden. Nach unserer Ueberzeugung kann aber nur der von Matthäus eingenommene Standpunkt als der ursprüngliche angesehen werden, welchen Jesus selbst in seiner Predigt vom Himmelreich eingenommen hat. Denn alle Gleichnisse vom Himmelreich, abgesehen von denen, welche sich auf das letzte Gericht beziehen, stellen das Himmelreich als ein in der gegenwärtigen Welt sich entwickelndes dar.

Das also sind die Schätze, welche diejenigen, welche Bürger des Himmelreichs werden wollen, nicht einsammeln und aufspeichern sollen in dem Gedanken, damit einen sichern Grund unter ihren Füßen zu haben, auf welchem sie ruhig und getrost der Zukunft entgegen gehen könnten. Aber welches sind denn die Schätze, welche ihnen diese sichere Bürgschaft geben, daß sie in ihrem Besitze ruhig und getrost der Zukunft entgegen gehen können, weil sie nicht vergänglich und nicht verlierbar sind? Welches diese Schätze sind, sagt Jesus hier eben so wenig direkt, als er vorhin die anderen Schätze namhaft gemacht hat. Er hat nur von Schätzen gesprochen, die hier auf der Erde eingesammelt und aufgespeichert werden, und dem entsprechend bezeichnet er jetzt die anderen Schätze als solche, die im Himmel eingesammelt und aufgespeichert werden. Aber Schätze, die im Himmel niedergelegt werden, sind der Gefahr des Verderbens und des Verlustes nicht ausgesetzt; denn im Himmel giebt es weder Motten, noch Ungeziefer, noch Diebe. Wer diese Güter wieder verlöre, dem könnten sie nur durch seine eigene Schuld abhanden kommen.

Obgleich hier nun aber der Himmel der Erde entgegen gesetzt ist, so kann doch damit nicht ein Ort bezeichnet werden sollen, welcher von der Erde absolut getrennt ist. Denn sonst könnte ja der Mensch, so lange er auf der Erde lebt, im Himmel keine Schätze einsammeln und aufspeichern. Die Sache würde wesentlich anders liegen, wenn da stünde: „Sammelt euch nicht Schätze für die Erde, sondern für den Himmel!“ Dann würde man unter den Schätzen, welche für den Himmel eingesammelt werden sollen, sittliche Eigenschaften des Menschen, Tugend, Frömmigkeit oder auch solche Werke zu verstehen haben, durch welche der Mensch sich den Himmel zu verdienen sucht. Hier aber ist vielmehr die Rede von Schätzen, welche einerseits im Himmel, d. h. in der unmittelbaren Gemeinschaft Gottes, gefunden werden, und die andererseits von dem Menschen genossen werden sollen, an denen er sich erlaben und erquicken will. Das kann nur die Seligkeit des Himmelreichs selber sein, oder das Wohlgefallen und die Liebe Gottes des himmlischen Vaters, wie sie deneu zu Theil wird, die

in seinem Reiche wohnen. Das ist das höchste Gut, von dem wir immer mehr einzusammeln suchen sollen. Das Bewußtsein, dieses höchste Gut schon hier auf der Erde zu besitzen, oder mit anderen Worten das Bewußtsein der Kindschaft Gottes des himmlischen Vaters erzeugt dann jenen seligen Herzensfrieden, in welchem der Mensch über allen Jammer und alles Elend dieser gegenwärtigen Welt himmelhoch hinausgehoben wird. Jesus selbst nennt hier dieses höchste Gut noch nicht mit Namen, sondern bezeichnet nur den Ort, wo es gefunden wird und niedergelegt werden soll. Aus Luther's Uebersetzung geht das nicht hinlänglich deutlich hervor, indem man leicht fälschlich „Schätze auf Erden" und „Schätze im Himmel" verbinden und darunter irdische oder himmlische Schätze verstehen kann, während nach dem griechischen Texte auf ἐπὶ τῆς γῆς und ἐν οὐρανῷ der Nachdruck liegt und diese Wörter unmittelbar mit ϑησαυρίζετε verbunden sind. Auch wird der Ausdruck ϑησαυρίζειν nicht vollständig durch das deutsche „Sammeln" wiedergegeben, weil zugleich auch das Aufspeichern damit angedeutet wird. Wir möchten deßhalb lieber übersetzen: „Häufet euch nicht auf der Erde Schätze zusammen, wo Motte und Ungeziefer vertilgen und Diebe nachgraben und stehlen. Häufet euch aber im Himmel Schätze zusammen, wo weder Motte noch Ungeziefer vertilgen, und wo Diebe nicht nachgraben, noch stehlen!"

V. 21. **Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.**

Nach dem Wortlaute des griechischen Textes müßte es eigentlich heißen: „Wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein", wie Luther in der Parallelstelle Luc. XII, 34 auch übersetzt hat. Es fragt sich aber, wie hier das Futurum eigentlich zu verstehen sei. Rosenmüller will es imperativisch aufgefaßt wissen: „Wo euer Schatz ist, da sei auch euer Herz", oder, wie er umschreibt: „Was ihr als euer höchstes Gut erkennt, das müßt ihr auch mit dem größten Eifer erstreben." Das wäre aber ein bedenklicher Satz, durch welchen es uns zur Pflicht gemacht würde, irgend etwas, also vielleicht auch ein leeres Phantom, mit allem Eifer zu erstreben, sobald wir nur in demselben unser höchstes Gut zu erkennen glaubten. Das Futurum kann allerdings nicht ohne Weiteres für das Präsens gesetzt werden. Der Gedanke wird aber durch das Futurum noch bestimmter ausgedrückt, denn das Niederlegen des höchsten Gutes an seinen Ort wird als bereits geschehen gedacht. „Nach diesem Orte aber, wo ihr euer höchstes Gut niedergelegt habt, wird nun auch euer Herz immer-

fort hingezogen werden." Jenachdem also unser Schatz entweder auf der Erde oder im Himmel ist, wird auch unser Herz entweder auf der Erde oder im Himmel sein. Das Herz bezeichnet hier die receptive Seite unseres geistigen Lebens, durch welche dasselbe überhaupt erst in Bewegung gesetzt wird; es ist der Sitz aller Hoffnungen und Wünsche, aller Neigungen und Triebe. Im Herzen wohnt die Liebe, die mit sehnsüchtigem Verlangen beständig bei dem Gegenstande verweilt, den sie besitzen möchte. Dieser Gegenstand unserer Liebe, durch dessen Besitz wir das Ziel unserer sehnsüchtigsten Hoffnungen und Wünsche zu erreichen überzeugt sind, ist eben das, was Jesus unsern Schatz nennt, und was wir nach herkömmlicher Weise unser höchstes Gut zu nennen pflegen. Beobachten wir aber genau, wie alle unsere Handlungen zur Ausführung kommen, so sehen wir, daß von dem empfindenden und begehrenden Herzen der erste Antrieb ausgeht. Das Herz ist es, welches den Wunsch in uns erregt, irgend etwas zu thun, um den Gegenstand seiner Liebe zu erlangen. Aber um zu erfahren, wie dies Ziel unserer Wünsche zu erreichen sei, wenden wir uns alsdann weiter an den denkenden Verstand, damit er die Mittel und Wege ausfindig mache, wie wir unser Ziel erreichen. Ist das geschehen, so muß noch als dritte Kraft der Wille hinzukommen, damit die That auch wirklich zur Ausführung komme, durch welche wir das erlangen, was das Herz sich gewünscht hat. Von so großer Bedeutung ist das Herz mit seinem Wünschen und Verlangen für unser ganzes Thun und Treiben. Das Herz zieht uns unwillkürlich mit sich fort. Wo unser Herz ist, da sind wir selbst auch mit all unserm Denken, Wollen, Reden und Handeln. Euer Herz aber, sagt Jesus, ist da, wo euer Schatz ist. Wenn also euer Schatz im Himmel ist, dann wird auch euer Herz im Himmel sein. Ist aber euer Herz nur erst im Himmel, dann seid ihr selbst auch im Himmel. Umgekehrt aber auch: Wenn euer Schatz auf der Erde ist, dann ist auch euer Herz auf der Erde, und dann seid auch ihr selbst mit all euerm Thun und Treiben ganz und gar an die Erde gefesselt." Um aber zu beweisen, wie viel davon abhängig sei, ob das Herz den Menschen nach dieser oder jener Seite hinziehe, ob es sich von dem trügerischen Scheine der irdischen Güter verblenden lasse, oder ob es sein einzig wahres, höchstes Gut im Himmel suche, zieht Jesus in den beiden folgenden Versen noch die Analogie des menschlichen Leibes herbei.

V. 22. **Das Auge ist des Leibes Licht. Wenn dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib licht sein;**

V. 23. **wenn aber dein Auge ein Schalk ist, so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn aber das Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, wie groß wird dann die Finsterniß selber sein.**

Hinsichtlich des Textes mag nur kurz bemerkt werden, daß nach dem Zusammenhange die Ausdrücke ἁπλοῦς und πονηρός, welche Luther mit „einfältig" und „ein Schalk" übersetzt, nur das gesunde, klare und das kranke, trübe Auge bezeichnen können. Die Begründung möge man bei Tholuck nachlesen, wo auch noch andere Deutungen angeführt sind, die wir füglich übergehen können. Das „selber" am Schluß hat Luther aus der vulgata herübergenommen, welche ipsae tenebrae übersetzt. Auch bei diesem Ausdruck lassen wir die verschiedenen Deutungen anderer Ausleger unberücksichtigt, um sofort unsere eigene Auffassung im Zusammenhange darzulegen.

Das Auge ist das Licht, die Leuchte, der Wegweiser des menschlichen Leibes. Bei Allem, was der Leib und die einzelnen Glieder des Leibes thun, lassen sie sich von dem Auge leiten. Auf des Auges Anweisung schlägt der Fuß bald diese und bald jene Richtung ein, wendet sich der Leib bald hierhin und bald dorthin, bückt er sich nieder oder richtet er sich wieder auf, streckt sich die Hand nach der Speise aus oder führt sie das Werkzeug, mit welchem sie ihre Arbeit verrichtet. Weil aber der Leib stets unwillkürlich dem Auge folgt, darum muß er sich auch unbedingt auf dasselbe verlassen können. So lange das Auge hell und klar ist, kann er das auch, denn das Licht des Auges theilt sich dem ganzen Leibe mit. Weil das gesunde Auge richtig sieht, geht auch der Fuß den rechten Weg, führt auch die Hand mit Sicherheit das Werkzeug, und wird überhaupt der ganze Leib Alles, was er zu thun hat, gut und richtig ausführen. Ist hingegen das Auge krank, trübe, dunkel, so wird auch der ganze Leib im Finstern tappen und alle Glieder des Leibes werden bei ihren Verrichtungen in die Irre geführt. Das ist gewiß ein schlimmer Zustand für den Menschen. Aber wie viel schlimmer wird es für ihn sein, wenn das Licht, das in ihm ist, das Auge seines Geistes krank, trübe, dunkel ist, wenn das Herz, dessen Aufgabe es ist, ihn zu führen und zu leiten und ihm den Weg zu weisen, den er wandeln soll, selber von einem argen Trugbilde verblendet und verfinstert worden ist! Ja, wie groß wird dann die Finsterniß sein, in welcher der Mensch mit all seinem Denken, Wollen, Reden und

Handeln einhergeht! Führet die Blindheit des leiblichen Auges den Leib allein in die Irre, so führet die Blindheit des geistigen Auges den ganzen Menschen unfehlbar ins Verderben.

Diese ganze Gedankenfolge ist offenbar ohne Lücke, und kann es sich nur noch fragen, was unter der Finsterniß des Herzens oder der Blindheit dieses Auges des Geistes zu verstehen sei. Das ergiebt sich aber aus den unmittelbar vorangegangenen Sätzen von selbst. Denn darnach ist das Herz blind, wenn es nach einem Schatze hungert und dürstet, der seinen Hunger und Durst gar nicht zu stillen vermag, weil er ein trügerischer, falscher Schatz ist, der keinen bleibenden Werth besitzt, sondern von Motten und Ungeziefer vernichtet, oder von Dieben gestohlen werden kann! Uebrigens dürfen wir nicht übersehen, daß das griechische *καρδία* ebenso, wie das hebräische לֵב eine viel umfassendere Bedeutung hat, als das deutsche „Herz", indem es nicht bloß die empfindende und begehrende, sondern daneben auch die denkende und wollende Thätigkeit des Geistes bezeichnet. Wenn daher auch bei dem Ausspruch: „Wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein" zunächst nur an das begehrende Herz zu denken ist, so kann doch Jesus hier, wo er das Herz als das Licht, welches in uns ist, bezeichnet, den Begriff desselben in seinem weiteren Sinne fassen, indem er sagen will, daß durch diese Richtung auf das Vergängliche, Irdische der ganze Geist des Menschen verfinstert werde und dadurch auch die Fähigkeit verliere, seiner Bestimmung gemäß den Menschen zu leiten und zu regieren, daß er mit seinen Worten und Werken überall und immer im rechten Lichte wandle.

Allein ist nicht dieser schroffe Gegensatz, welchen Jesus aufstellt, dieses einander ausschließende Entweder, Oder, „entweder ist euer Auge, euer Herz gesund oder krank, denn entweder sucht ihr euern Schatz im Himmel, oder auf der Erde" im offenen Widerspruch mit den thatsächlichen Verhältnissen? Giebt es nicht in der That eine Menge Menschen, welche mit allem Eifer nach dem Besitze von irdischen Gütern trachten und welche doch daneben ein großes religiöses Interesse offenbaren? Und muß man nicht daraus schließen, daß trotz der Schätze, die sie sich anhäufen auf der Erde, sie doch auch eifrig bemüht sind, sich einen Schatz im Himmel anzuhäufen? Oder sollte wirklich durch das Trachten nach irdischen Gütern ihr Herz so krank und so blind geworden sein, daß es dadurch das Interesse für himmlische Schätze ganz und gar verloren hätte und den Weg zum Himmel niemals finden würde?

V. 24. **Niemand kann zweien Herren dienen; entweder er wird einen hassen und den andern lieben, oder wird einem anhangen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.**

Mit diesen Worten giebt Jesus auf die obigen Fragen seine Antwort. Wenn dies, daß der Mensch sich einen Schatz im Himmel und einen anderen auf der Erde ansammelt, weiter keine Bedeutung hätte, als daß er abwechselnd an dem einen und dann wieder an dem andern sich erlaben möchte, dann wäre darin nichts Bedenkliches zu sehen. Allein hier handelt es sich darum, wo des Menschen höchstes Gut zu finden sei, jener Schatz, von welchem sein Herz so vollständig gefesselt wird, daß er um seinetwillen alles Andere gern und freudig dahin geben würde. Einen solchen Schatz muß jeder Mensch besitzen, wenn anders sein Leben eine feste und bestimmte Richtung nehmen soll. Hat der Mensch ihn aber einmal fest ins Auge gefaßt, dann muß er unbedingt Alles thun, was dieser Schatz von ihm verlangt. Und damit wird eben dieser Schatz, dieses höchste Gut, zu einer Macht oder einem Herrn, welcher vollständige Gewalt über ihn hat. So lange der Besitz oder das Streben nach dem Besitz dieses höchsten Gutes dadurch nicht beeinträchtigt wird, kann der Mensch ab und an auch wohl noch andere Güter zu erlangen streben oder genießen. Sobald aber der Fall eintritt, daß er um dieser anderen Güter willen das Streben nach dem höchsten Gute, wenn auch nur für kurze Zeit, aufgeben müßte, heißt es auch sofort: Niemand kann zweien Herren dienen, d. h. Niemand kann sich zu gleicher Zeit zweien Herren unterthänig machen, die sich einander feindlich gegenüber stehen und darum auch direkt entgegenstehende Forderungen an ihn stellen würden. Denn „entweder wird er den Einen hassen und den Andern lieben, oder er wird Einem anhangen und den Andern verachten.“

Der letztere Ausdruck hat bei den Auslegern viel Anstoß erregt. Erasmus hat sogar behauptet, daß in demselben eine nichtssagende Tautologie enthalten sei. Das würde auch in der That der Fall sein, wenn *ἀγαπᾶν* und *ἀντέχεσθαι*, lieben und anhängen, und ebenso *μισεῖν* und *καταφρονεῖν*, hassen und verachten, als gleichbedeutend aufgefaßt werden müßten. Es haben deßhalb Andere, um in die Rede eine Abwechslung zu bringen, behauptet, daß in dem *ἀντέχεσθαι* und *καταφρονεῖν* eine Abschwächung des *ἀγαπᾶν* und *μισεῖν* enthalten sei, während umgekehrt Andere eine Verstärkung

darin haben finden wollen, was uns aber Beides als gänzlich verfehlt erscheint. Vielmehr kann dies, daß man dem einen Herrn anhängt und den anderen verachtet, nur die Folge davon sein, daß man den ersteren liebt und den zweiten haßt. Aus der Liebe oder dem Hasse des Herzens entspringen ja von selbst die Handlungen des Menschen. Wer also seinen Herrn liebt, der wird ihm auch anhängen, ihm nachfolgen und gehorchen; wer dagegen seinen Herrn haßt, der wird ihn verachten, sich mit Geringschätzung von ihm abwenden und seinen Befehlen nicht gehorchen. Die Rede Jesu ist also als eine verkürzte oder zusammengezogene Rede anzusehen, welche vollständig so lauten würde: „Entweder wird er den Einen hassen und den Anderen lieben und in Folge dessen den Ersteren verachten und dem Letzteren anhängen. Oder er wird den Ersten lieben und den Anderen hassen und in Folge dessen dem Ersteren anhängen und den Anderen verachten." Von dieser Rede sind die beiden mittleren Glieder weggelassen, so daß von der ersteren Hälfte derselben nur die Ursache und von der letzteren Hälfte nur die Folge stehen geblieben ist, wodurch aber der Sinn nicht nur nicht verändert, sondern auch die übermäßige Breite des Ausdrucks in passender Weise eingeschränkt worden ist. Der Grund dieser Verkürzung wird aber wohl hauptsächlich darin zu suchen sein, daß der Hebräer zur Bezeichnung des Einen und des Anderen nur ein und dasselbe Wort אֶחָד gebrauchen kann, welches also in dem vollständigen unverkürzten Satze acht Mal hätte gesetzt werden müssen, was ganz unerträglich gewesen sein würde. Es braucht übrigens wohl kaum bemerkt zu werden, daß *εἷς* und *ἕτερος* in beiden Sätzen jedesmal auf denselben *κύριος* bezogen werden müssen, was aus Luthers Uebersetzung klarer hervorgehen würde, wenn er in dem zweiten Satze anstatt „einem" „dem Ersteren" gesetzt hätte. Es fehlt in dem griechischen Texte allerdings der Artikel, was aber wohl in der Form des aramäischen Textes seinen Grund haben wird, den wir leider nicht mehr herstellen können.

Indem Jesus nun von diesen allgemeinen Sätzen die Anwendung macht, fügt er hinzu: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon." Der Mammon ist die Personifikation der irdischen Güter, welche dadurch, daß sie das Herz mit unwiderstehlicher Gewalt an sich reißen, gleichsam lebendig werden. Das Wort kommt bei den Rabbinen und bei den syrischen Schriftstellern nach Tholucks Angabe häufig vor, seine Ableitung ist aber ganz unsicher, wie auch die

Angabe, daß bei den Syrern der Gott des Reichthums diesen Namen geführt habe, ohne Zweifel eine bloße Vermuthung ist.

V. 25. **Darum sage ich euch: Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr, denn die Speise, und der Leib mehr, denn die Kleidung?**

„Darum, d. h. weil ihr nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen könnt, weil aber die Liebe Gottes euer höchstes Gut sein soll, darum sollt ihr nicht für euer Leben sorgen, was ihr essen und trinken, und nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet.“ Mußten schon die vorangehenden Sätze bei oberflächlicher Betrachtung nothwendig Anstoß erregen, so ist es nicht zu verwundern, wenn dieser und die nächstfolgenden Sätze noch viel mehr Anstoß erregt haben, in welchen ja alles Sorgen um irdische Güter, ja sogar um die nothwendigsten Lebensbedürfnisse, verboten zu sein scheint. Denn woher sollen wir diese nehmen, wenn wir nicht darum sorgen sollen? „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen!“ heißt es schon gen. III, 19, und so ist es auch geblieben bis auf den heutigen Tag und wird auch ferner so bleiben, daß der Mensch im Schweiße seines Angesichts für seine Nahrung und Kleidung sorgen muß. Aber zu dieser Auffassung, daß Jesus das Sorgen für die nothwendigen Lebensbedürfnisse verbieten wolle, kann man auch nur kommen, wenn man die betreffenden Worte aus dem Zusammenhange herausreißt. Im unmittelbaren Anschlusse an das Vorangegangene will er aber sagen: „Weil die Liebe Gottes euer höchstes Gut und eure größte Sorge sein soll, darum darf die Herbeischaffung von Nahrung und Kleidung niemals eure größte Sorge sein.“ Daß wir frisch und unverdrossen arbeiten, um unser täglich Brod zu verdienen, ist selbstverständlich, und daß wir, wenn es angeht, auch noch etwas zurücklegen, um Anderen Gutes thun zu können, ist ebenfalls nicht zu tadeln. Aber hier handelt es sich darum, daß der Mensch gar nichts Höheres kennt und gar nichts Anderes will, als seinen Leib mit Speise und Trank versorgen und Kleidung für denselben herbeischaffen, daß hierauf allein alle seine Gedanken gerichtet sind, und er damit den Mammon zu seinem Gotte macht. Um die Thorheit dieses ganz im Irdischen aufgehenden Strebens klarzustellen, fährt Jesus fort: „Ist nicht das Leben (oder eigentlich die Seele als das Princip des Lebens) mehr denn die Speise, und der Leib mehr denn die Kleidung?“

Auch dieses Wort muß auf den ersten Blick Verwunderung

erregen. Denn werden nicht diejenigen, welche an nichts Anderes, als an das Herbeischaffen von Nahrung und Kleidung denken, darauf antworten: Gerade deßhalb, weil uns das Leben über Alles lieb ist, sorgen wir für Speise und Trank, und ebenso aus Liebe zu unserem Leibe sorgen wir für die Kleidung? Man erklärt diese Stelle allerdings gewöhnlich so, daß man sagt, mit dem Sorgen sei das ängstliche Sorgen gemeint. Weil aber die ängstlich Sorgenden mit noch viel mehr Grund antworten könnten, daß sie gerade aus ängstlicher Sorge für Leib und Leben sich auch um Nahrung und Kleidung Sorge machten, so will man jene Worte Jesu so auslegen, als wenn er damit habe sagen wollen: „Wenn doch Gott euch diese viel größeren Güter des Leibes und des Lebens gegeben hat, wie sollte er nicht auch dafür sorgen, daß ihr nun auch Nahrung und Kleidung erhieltet!" Da muß man allerdings sehr viel zwischen den Zeilen lesen und gewinnt damit doch schließlich nur einen Ausspruch, den man dann in dem Folgenden ebenfalls in allerhand Variationen wiederfindet. Der Grundfehler aber, um dessentwillen der Gedankenreichthum dieser herrlichen Stelle der Bergpredigt nicht hat zur Geltung kommen können, liegt darin, daß man aus Furcht, Jesum etwas sagen zu lassen, was er eigentlich nicht hätte verantworten können, wenn er seine Jünger nicht zu lauter Bettelmönchen machen wollte, den Begriff des Wortes *μεριμνᾶν* auf das ängstliche Sorgen allein beschränkt hat. Das ist aber durchaus nicht zu rechtfertigen, zumal es in diesem besonderen Sinne mit dem Accusativobject verbunden sein müßte, während es mit dem Dativ verbunden, wie hier, das eifrige Sinnen und Sorgen bezeichnet. In diesem Sinne ist es auch in der Stelle Luc. X, 41 gebraucht, die Tholuck fälschlich als Beweisstelle für das ängstliche Sorgen anführt. Denn zur ängstlichen Sorge hatte Martha, als sie den Herrn bediente, ohne Zweifel gar keine Ursache. Mit den um ihren Lebensunterhalt ängstlich besorgten Menschen wird Jesus allerdings sofort im nächsten Verse sich beschäftigen. Hier aber hat er solche Menschen im Auge, denen der Bauch ihr Gott ist, oder die keine andere Freude haben auf der Welt, als ihren Leib mit schönen Kleidern und Schmucksachen herauszuputzen. Diesen ruft er zu: „Ihr thörichten Mammonsknechte, ist nicht das Leben mehr, denn die Speise, und der Leib mehr, denn die Kleidung? Ihr denkt an nichts als an Essen und Trinken, oder an die bunten Kleider, mit welchen ihr euch schmücken wollt. Euer ganzes Dasein dreht sich um die einzige Frage: Was werden wir

essen? was werden wir trinken? womit wollen wir uns kleiden? Was das bloße Mittel sein sollte, euern Leib und euer Leben zu erhalten, das ist das höchste Ziel und der letzte Zweck eures ganzen irdischen Daseins. Ja, weil ihr Gottes Ordnung umkehrt, darum verkürzt ihr sogar euer Leben durch maßloses, schwelgerisches Essen und Trinken, darum verderbt ihr euern eigenen Leib durch die unsinnige Kleidung, die ihr tragt, weil ihr nicht darauf seht, wie ihr euern Leib durch die Kleidung vernünftig wärmen und schützen, sondern nur, wie ihr ihn in möglichst auffallender Weise herausputzen wollt." Das sind die Gedanken, welche sich aus V. 25 ganz von selbst ergeben, und welche man nur darum nicht erkannt zu haben scheint, weil man voraussetzte, daß Jesus hier dieselben Menschen im Auge habe, zu welchen er im folgenden Verse redet.

V. 26. **Sehet die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie erndten nicht, sie sammeln nicht in die Scheuern, und euer himmlischer Vater nähret sie doch. Seid ihr denn nicht viel mehr, denn sie?**

Zu der ersten Menschenklasse, welche an nichts Anderes denken, als an Essen und Trinken, weil ihnen ein üppiges, schwelgerisches Leben als das höchste Gut auf Erden erscheint, oder deren höchster Genuß es ist, in einem Kleide einherzustolziren, welches die Bewunderung und den Neid ihrer Mitmenschen erregt, treten hier nun diejenigen, welche aus der unausgesetzten Mühe und ängstlichen Sorge um das tägliche Brod gar nicht herauskommen, weil sie keine Liebe und darum auch kein Vertrauen zu ihrem himmlischen Vater haben. Diesen Menschen ruft Jesus zu: „Sehet die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie erndten nicht, sie sammeln nicht in die Scheuern, und euer himmlischer Vater nähret sie doch." Auch dieses Wort ist wieder, wenn es für sich allein betrachtet wird, gar leicht mißzuverstehen, als wenn Jesus uns damit auffordern wollte, gar nichts zu thun, um die nothwendigen Mittel zu unserem Lebensunterhalt herbeizuschaffen. Aber Jesus will uns durch den Hinweis auf die Vögel des Himmels, die nicht säen und nicht erndten und nicht in ihre Scheunen sammeln, nur daran erinnern, in wie mannigfaltiger Weise Gott für alle lebenden Geschöpfe gesorgt habe. „Wenn Gott das für die Vögel thut, die nicht säen, nicht erndten und nicht in ihre Scheunen sammeln, wie viel ruhiger und getroster könnt da ihr euch darauf verlassen, daß auch ihr jederzeit euern Lebensunterhalt finden werdet, ihr, die ihr doch viel mehr seid, als die Vögel des Himmels,

die ihr als Gottes Gehülfen den Boden der Erde mit Verstand und Fleiß bearbeitet und aus den Produkten der Erde dasjenige bereitet, was ihr zum Leben nöthig habt!" Auch diesen Menschen, die um die Herbeischaffung der nothwendigen Lebensmittel aus Mangel an Gottvertrauen in beständiger ängstlicher Sorge sind, gilt das Wort: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet!" Aber ihnen gegenüber konnte Jesus diese Ermahnung nicht begründen durch den Zusatz: „Ist nicht das Leben mehr, denn die Speise, und der Leib mehr, denn die Kleidung?" Ihnen beweist er die Thorheit ihres ängstlichen, unablässigen Sorgens vielmehr durch dieses zweite Wort: „Sehet die Vögel unter dem Himmel an u. s. w."

Das ὅτι im griechischen Texte ist nicht mit der vulgata = quoniam zu verstehen, noch auch mit Meyer mit εἰς ἐκεῖνο ὅτι zu erweitern, noch auch mit de Wette, entsprechend dem πῶς in V. 28, durch „daß" zu übersetzen, sondern Luther hat es offenbar richtig als das der direkten Rede vorgesetzte und im Deutschen nicht zu übersetzende ὅτι aufgefaßt, wobei wir uns noch ein überflüssiges und darum auch ausgelassenes: „Ich sage euch" hinzudenken müssen.

Aber außer den beiden genannten Menschenklassen ist noch eine dritte vorhanden, die Jesus im Auge hatte bei dem vorangestellten Worte: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet." Denn

V. 27. **Wer ist unter euch, der seiner Länge eine Elle zusetzen möge, ob er gleich darum sorget?**

Das trifft nicht diejenigen, denen der Bauch ihr Gott ist, oder die kein größeres Glück kennen, als alle Tage in bunten Kleidern einherzustolziren. Das trifft auch nicht diejenigen, welche immer in Angst und Sorgen um die Herbeischaffung der nöthigen Nahrung und Kleidung sind. Das trifft vielmehr diejenigen, welche bei jedem Bissen, den sie essen, und bei jedem Trunk, den sie an die Lippen führen, immer erst ängstlich fragen: „Sollte das meiner Gesundheit auch wohl zuträglich sein?" oder welche sich bei der Auswahl ihrer Kleidung beständig von der Angst und Sorge um ihre Gesundheit leiten lassen. Es wäre ja ohne Zweifel frevelhaft, wenn wir durch unser Essen und Trinken oder durch eine unvernünftige Kleidung unser Leben leichtsinniger Weise in Gefahr bringen wollten. Aber wenn wir aus feiger Furcht vor einer Schädigung unserer Gesundheit an nichts Anderes denken, als was wir unserem Leibe zu essen

und zu trinken geben, und wie wir ihn am sorgfältigsten und sichersten kleiden wollen, dann sind wir die erbärmlichen Sclaven unserer eigenen Gesundheit, während wir doch bedenken sollten, daß wir auch mit der äußersten Anstrengung unseres Lebens Länge um keine Elle vergrößern können, sondern daß es einzig und allein in Gottes Händen steht, zu welcher Stunde er uns von dieser Erde abrufen will.

Wir fassen hier mit den meisten neueren Auslegern das Wort ἡλικία auf in der Bedeutung „Lebenslänge". Dazu paßt auch das Wort „Elle" am Besten, insofern man sich die Länge des Lebens unter dem Bilde einer längeren oder kürzeren Laufbahn vorstellt, die Niemand auch nur um eine Elle zu verlängern im Stande ist. Nach dem griechischen Sprachgebrauch könnte aber auch die Leibeslänge darunter verstanden werden. Dadurch würde aber die Frage: „Wer ist unter euch ꝛc." einen ganz anderen Sinn bekommen und wiederum diejenigen im Auge haben, welche an nichts Anderes denken, als wie sie ihren Leib durch die Kleidung und durch den Putz schöner, stattlicher, ansehnlicher machen wollen. Eine solche scheinbare Vergrößerung der Leibeslänge suchte man bekanntlich auf den Bühnen des Alterthums durch einen hohen Schuh, den Kothurn, hervorzubringen. Und ebenso ist es mindestens sehr wahrscheinlich, daß im Alterthume ebenso gut, wie in unseren Tagen, die Frauen durch ihren Haarputz oder ihre Kopfbedeckung ihrer Statur ein vergrößertes Aussehen zu geben versucht haben werden. Dann würde Jesus mit dieser Frage spöttisch darauf hinweisen, wie es trotz aller Anstrengung doch noch Niemand gelungen sei, seines Leibes Länge auch nur um eine einzige Elle zu vergrößern. Dies würde dann den natürlichen Uebergang zu den folgenden Versen bilden, in welchen von der Kleidung die Rede ist.

Als ganz verfehlt hingegen müssen wir es ansehen, wenn man auch hier an das ängstliche Sorgen um Herbeischaffung der nothwendigen Lebensmittel denkt, welches Mißverständniß freilich schon bis in das Lucasevangelium zurückreicht, wo XII, 26 aus dieser Beobachtung, daß Niemand seiner Länge eine Elle zusetzen möge, der Schluß gezogen wird, daß, da man nicht einmal das Geringste vermöge, man auch um das Uebrige, d. h. um die Herbeischaffung der nothwendigen Lebensmittel, sich keine Sorge machen solle. Denn wie die Verlängerung des Lebens oder die Vergrößerung des Leibes gegenüber dem Erwerb von Nahrung und Kleidung als das Geringste erscheinen sollte, ist wahrlich nicht einzusehen. Bei dem Letzteren

handelt es sich ja einzig und allein um die Erhaltung des Leibes und des Lebens, welcher gegenüber die Vergrößerung und Verlängerung derselben doch gewiß als das Größere angesehen werden müßte.

V. 28. **Und warum sorget ihr für die Kleidung? Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen, sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht.**

V. 29. **Ich sage euch, daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist, als derselbigen eins.**

V. 30. **So denn Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, sollte er das nicht vielmehr euch thun! O ihr Kleingläubigen!**

Bei diesem Ausspruch scheint es nun allerdings unzweifelhaft zu sein, daß Jesus ihn an diejenigen gerichtet habe, welche immer in banger Sorge darum sind, daß sie die zum Schutze ihres Leibes nöthige Kleidung herbeischaffen. Nennt er sie doch am Schlusse ausdrücklich Kleingläubige, also Menschen, welche aus Mangel an Gottvertrauen in dieser beständigen Sorge um Herbeischaffung ihrer Kleidung sind. Und doch ist es kaum denkbar, wie Jesus diese kleingläubigen Menschen auf ein so ungeeignetes Beispiel, wie die Lilien des Feldes, habe hinweisen können. Tholuck sagt zwar: „Hinsichtlich der Kleidung hätte der Erlöser abermals auf ein Thier verweisen können, etwa auf den Pfau, wie Solon, als er den Krösus demüthigen wollte; aber das von ihm gewählte Bild ist zarter und zugleich entspricht es seinem Endzwecke noch besser. Es weist nämlich an einem der unscheinbarsten Producte der Schöpfung den herrlichsten Glanz der Bekleidung nach.“ Allein Jesus hätte nicht bloß auf ein Thier verweisen *können*, sondern nothwendig verweisen *müssen*, wenn anders er ein Beispiel anführen wollte, wie Gott auch außerhalb des menschlichen Geschlechts für die Kleidung sorge. Denn die Lilie des Feldes entbehrt ja überhaupt jeder Kleidung, und was Jesus hier ihr Kleid nennt, ist nur ihre natürliche Gestalt. Diese ist so herrlich und vollkommen, daß sie gar keines Kleides bedarf weder zu ihrem Schutze, noch auch zur Erhöhung ihrer natürlichen Schönheit. Der Pfau und jeder andere Vogel mit seinem Federkleide, oder auch ein pelzbekleidetes Thier hätte hier sehr passend als Beispiel angeführt werden können, nimmermehr aber eine Pflanze, welcher jegliche Kleidung mangelt. Wenn Jesus trotzdem diese im Orient in bunter Farbenpracht strahlende Lilie als Beispiel anführt, so kann er nur den Zweck im Auge gehabt haben, seinen Zuhörern zu zeigen, wie es

unmöglich sei, durch irgend welchen Kleiderputz die natürliche Schönheit des von Gott erschaffenen Leibes noch zu übertreffen. Wäre er in Griechenland gewesen, so würde er vielleicht auf irgend eine Bildsäule des Apollo oder der Aphrodite hingewiesen haben, um zu zeigen, wie auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit hinter der Schönheit des natürlichen nackten menschlichen Leibes weit zurück bleibe. Hier in Galiläa aber, wo er unter freiem Himmel redet, weiset er hin auf die schlanken, farbenprächtigen Blumen, die durch keine Kunst schöner herausgeputzt werden könnten.

Die Leute also, für welche dies Wort zunächst geredet ist, sind dieselben, welche er bereits gefragt hatte: „Wer ist unter euch, der seiner Länge eine Elle zusetzen möge, ob er gleich darum sorge?" wenn wir nämlich die Länge des menschlichen Leibes darunter verstehen. Es sind dieselben eitlen Weiber, deren Putzsucht Jesaias Cap. III, 16 ff. geißelt und deren höchstes Ideal der König Salomo in seiner Herrlichkeit ist. Um dieses ihres höchsten Gutes willen werden sie nicht müde zu arbeiten, d. h. den Flachs zu bauen und zu spinnen, während sie doch den Lilien des Feldes, die weder arbeiten noch spinnen, an Schönheit niemals gleichkommen werden. Denn diese stehen eben da in ihrer natürlichen Schönheit, während jene eitlen Weiber die natürliche Schönheit ihres menschlichen Leibes unter all dem Putz und Flitter vielmehr verbergen. „Wenn aber Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen (nämlich den Backofen) geworfen wird, sollte er das nicht vielmehr euch thun?" Könnt ihr wohl daran zweifeln, daß der allmächtige Gott, als er euern Körper schuf, denselben nicht eben so schön und herrlich gebildet habe, wie diese Feldblumen, dieses Gras, dessen Herrlichkeit eine so kurze und vergängliche ist!

Wenn Jesus diesen Worten nun noch den Ausruf: „Ihr Kleingläubigen!" hinzufügt, so kann er sie damit nicht als Solche bezeichnen wollen, die kein Vertrauen haben, daß Gott ihnen in Zukunft die nothwendige Kleidung geben werde, sondern ihr Kleinglaube besteht darin, daß sie in Beziehung auf das Aeußere von Gott so vernachlässigt zu sein glauben, daß sie sich erst durch die Kleidung das rechte Ansehen geben müssen. Wenn man es nothwendig in dem ersteren Sinne auffassen müßte, dann würden wir es noch lieber zu dem Folgenden ziehen, wo Jesus wieder diejenigen insgesammt anredet, deren ganzes Sinnen und Denken auf die Herbeischaffung von Nahrung und Kleidung gerichtet ist.

Das richtige Verständniß unserer Stelle hängt ganz besonders davon ab, wie man den elliptischen Satz: οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς ergänzt. Wenn Luther übersetzt: „sollte er das nicht vielmehr euch thun", so scheint er wenigstens dabei an die Zukunft zu denken, und in demselben Gedanken fügt auch de Wette als Ergänzung ἀμφιέσει hinzu. Allein wenn das auch nicht als unzulässig angesehen werden muß, so ist es doch jedenfalls einfacher, aus dem vorhergehenden εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσι dieses letztere Präsens zur Ergänzung der Ellipse herauszunehmen. Dann aber lautet der Satz ganz im Sinne unserer Erklärung: „Wenn aber Gott das Gras des Feldes also kleidet, kleidet er da nicht euch noch viel mehr ebenso?" Oder: „Wenn schon bei diesen vergänglichen Pflanzen ihre natürliche Schönheit das prächtigste Kleid ist, welches Gott ihnen hätte anziehen können, sollte das nicht bei euch in noch viel höherem Grade der Fall sein?"

V. 31. **Darum sollt ihr nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden?**

V. 32. **Nach solchem Allen trachten die Heiden. Denn euer himmlischer Vater weiß, daß ihr das Alles bedürfet.**

Indem Luther die Conjunctivformen τί φάγωμεν 2c. durch das Futurum: Was werden wir essen 2c. übersetzt, erweckt er wieder den Schein, als wenn dies ausschließlich Worte aus dem Munde von Leuten wären, welche mit Sorgen an die Zukunft denken. Da aber die richtige Uebersetzung lauten würde: „Was sollen wir essen, oder was sollen wir trinken, oder was sollen wir anziehen?" so ist das vielmehr eine Rede aus dem Munde von Leuten, welche zwischen verschiedenen Speisen, Getränken oder Kleidern die Wahl haben und nun darüber nachgrübeln (μεριμνᾶν), welche von denselben sie als die besten für sich auswählen möchten. Es sind also zunächst dieselben Leute, welchen Jesus V. 25 zugerufen hatte: „Ist nicht das Leben mehr, denn die Speise, und der Leib mehr, denn die Kleidung?" Hier aber weiset er sie auf das Verwerfliche ihres Thuns und Treibens noch insbesondere dadurch hin, daß er sagt: „Nach solchem Allen trachten die Heiden." Herrschte doch gerade damals, wie wir aus den Profanschriftstellern wissen, in den Ländern des römischen Reichs eine maßlose Sinnenlust und Ueppigkeit, so daß sogar heidnische Kaiser strenge Gesetze dagegen erlassen mußten, weil der Staat selbst dadurch an den Rand des Verderbens gebracht zu werden schien.

Daß aber die Heiden überhaupt gar kein anderes Lebensziel hätten, als die Befriedigung ihrer sinnlichen Lüste, das mußte den Juden um so wahrscheinlicher erscheinen, als sie die Heiden sogar zu Ehren ihrer Götter die üppigsten Gelage anstellen sahen. „Also grübelt nicht nach, indem ihr sprecht: Was sollen wir essen, oder was sollen wir trinken, oder was sollen wir anziehen? Denn nach dem Allen trachten die Heiden."

Aber Jesus führt noch einen anderen Grund an in einem zweiten Satze, der ebenfalls mit γὰρ beginnt, so daß wir hier wieder dieselbe eigenthümliche Satzconstruction haben, die uns bereits V, 12, 13, 17, 18 und 20 aufgefallen ist, daß nämlich zwei auf einander folgende Sätze völlig unabhängig von einander in gleicher Weise an einen vorangegangenen dritten Satz sich anschließen. Tholuck versucht zwar hier, den zweiten mit γὰρ beginnenden Satz als Erläuterung des ersten aufzufassen. Er sagt: „Darf man voraussetzen, daß als das Charakteristische der Heiden dies angenommen wird, daß sie von Gott nichts wissen, so dient der zweite Causalsatz zur Erläuterung des ersten: Ihr glaubt ja nämlich an den himmlischen Vater, welcher sich um die menschlichen Angelegenheiten bekümmert." Allein davon, daß die Heiden von Gott nichts wissen, ist ja gar nicht die Rede, sondern davon, daß sie gar kein anderes Interesse haben, als unausgesetzt in sinnlichen Genüssen zu schwelgen. Damit aber hat der zweite Causalsatz: „Denn euer himmlischer Vater weiß, daß ihr das Alles bedürfet" nicht das Geringste zu schaffen. Vielmehr müssen wir diesen wieder unmittelbar an den vorangestellten Imperativsatz anschließen, diesen dann aber in einem veränderten Sinne auffassen. Denn zu denen, die da sorgen und sagen: „Was sollen wir essen, oder was sollen wir trinken, oder was sollen wir anziehen?" gehören zunächst allerdings die Genossen jenes reichen Mannes im Gleichnisse, der alle Tage herrlich und in Freuden lebte und sich in Purpur und köstliche Leinwand kleidete. Aber dasselbe sagen doch auch die Genossen jenes armen Lazarus, der sich zu sättigen begehrte von den Brosamen, die von des Reichen Tische fielen. Hier ist es die bange Sorge um das tägliche Brod, die den Menschen keine Ruhe läßt, solange sie noch nicht glauben an einen Gott, dessen väterliche Liebe sich auf alle seine Menschenkinder erstreckt. Und weil Jesus auch diese armen und besitzlosen Menschen im Auge hat bei dem Gebote, ihr Herz loszureißen von der beständigen Sorge um die irdischen Güter, darum fügt er ihretwegen noch als zweiten Grund hinzu: „Denn euer himmlischer

Vater weiß, daß ihr das Alles bedürfet.“ So hat Luther übersetzt und so verstehen es auch anscheinend fast alle Ausleger, nur bei dem katholischen Professor Riegler finden wir die Uebersetzung: „Denn euer himmlischer Vater weiß, was ihr von dem Allen bedürfet.“ Er hat also nicht ὅτι, sondern ὅ τι, neutrum von ὅστις, gelesen, so daß dieser Ausspruch wieder mit dem Ausspruch VI, 8 übereinstimmt. Obgleich der Sinn dadurch nicht wesentlich verändert wird, erscheint uns diese Uebersetzung doch als ansprechender. Denn wenn es uns an Nahrung oder Kleidung fehlt, ist es ohne Zweifel ein viel beruhigenderer Gedanke, daß Gott weiß, was wir in diesem besonderen Falle nöthig haben, als daß wir ihm bloß im Allgemeinen die Kenntniß zuschreiben, daß wir das Alles zum Unterhalte unseres Lebens nöthig haben. Die specielle Fürsorge kommt dadurch besser zum Ausdruck. Sprachlich aber ist auch nichts dagegen einzuwenden, weil χρήζειν auch mit dem Accusativ und besonders häufig dann verbunden wird, wenn das Object das neutrum eines Pronomens ist.

Während nun Jesus in dieser Ausführlichkeit über die falschen Güter, an welche die Menschen ihre Herzen hängen, sich ausgelassen hat, faßt er das wahre höchste Gut, nach welchem wir trachten sollen, in einem einzigen kurzen Satze zusammen.

V. 33. **Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen.**

Der Vaticanische Codex hat hier die Lesart: *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*, welche von Lachmann und Tischendorf für die ursprüngliche gehalten wird. Dieselbe empfiehlt sich zunächst durch den engen Anschluß an das unmittelbar Vorhergehende, indem das *αὐτοῦ* auf *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* im vorangehenden Verse zurückweist. Eine weitere Empfehlung scheint auch darin zu liegen, daß die *δικαιοσύνη* vorangestellt ist als dasjenige, was der Mensch sich erst erwerben muß, bevor er der *βασιλεία θεοῦ* angehören kann. Allein diese Erwägung veranlaßt uns im Gegentheil, die gewöhnliche Lesart: *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* für die ursprüngliche zu halten. Denn jene *δικαιοσύνη*, welche der Mensch sich erst erwerben muß, bevor er zu dem Reiche Gottes zugelassen werden kann, kommt hier gar nicht in Frage. Diese von Gott als Bedingung der Aufnahme in das Himmelreich verlangte *δικαιοσύνη*, d. h. sittliche Würdigkeit des Menschen, ist allerdings die nothwendige Voraussetzung, und darum preist Jesus V, 6 diejenigen selig, welche nach dieser

Gerechtigkeit hungrig und durstig sind. Allein als höchstes Gut, welches der Mensch genießen und durch dessen Besitz er selig werden soll, muß diese *δικαιοσύνη* nothwendig etwas sein, was ihm von Gott gegeben wird. Deßhalb haben auch Luther und andere lutherische Dogmatiker an die Gerechtigkeit aus dem Glauben als freies Geschenk der göttlichen Gnade gedacht. Auch das ist, wenigstens in dieser Beschränkung, nicht richtig. Vielmehr ist die *δικαιοσύνη θεοῦ* hier ganz im Sinne des alten Testaments als die Liebe, Gnade, Barmherzigkeit oder das Wohlwollen Gottes aufzufassen, welches er denen zuwendet, welche in seinen Wegen wandeln. Sie ist, wie Tholuck in der zweiten Auflage sich sehr bezeichnend ausdrückt, „die Speise des Gottesreichs", an welcher die Bürger dieses Reiches beständig sich erquicken. Es scheint ja fast, als wenn Jesus selbst an dieses Bild gedacht habe; denn wenn er hinzusetzt: „so wird euch solches Alles zufallen", oder, wie es genauer übersetzt lautet: „so wird euch auch dieses Alles hinzugegeben werden", so liegt es wenigstens ziemlich nahe, dabei an das *ὄψον*, die Zukost, zu denken, welche der eigentlichen Speise, dem *σῖτος*, mitunter noch hinzugefügt wurde. Oder wenn das Himmelreich und in dem Himmelreiche die Liebe und Gnade Gottes der Schatz ist, nach welchem die Jünger Jesu vor allen Dingen zuerst trachten sollen, so soll ihnen das, was sie zu ihrem Lebensunterhalte nöthig haben, alsdann auch noch überher gegeben werden. Nicht als ob sie es darum nun unterlassen sollten, im Schweiße ihres Angesichts mit redlichem Eifer das tägliche Brod zu verdienen. Denn hier handelt es sich nur um die Zukunft. Wenn sie dieser aber ruhig und getrost entgegen gehen wollen, dann müssen sie sich vor allen Dingen zuerst die Liebe und Kindschaft Gottes des himmlischen Vaters zu erwerben suchen. Haben sie sich diese nur erst zu eigen gemacht, dann besitzen sie an derselben einen unvergänglichen und unverlierbaren Schatz, auf welchen sie sich unter allen Umständen verlassen können, während die irdischen Güter, welche sie sich angesammelt haben, ihnen jeden Augenblick wieder unter den Händen verschwinden können. Aber was sie von diesen bedürfen, das sich zu erwerben, wird ihnen alle Tage von Neuem Gelegenheit geboten. Mit diesem Gedanken schließt der dritte Abschnitt der Bergpredigt folgendermaßen:

V. 34. **Darum sorget nicht für den anderen Morgen; denn der morgende Tag wird für das Seine sorgen. Es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe.**

In dem Bewußtsein, dem Reiche Gottes anzugehören und seiner väterlichen Liebe und Gnade theilhaftig zu sein, in der Gewißheit des Besitzes dieses höchsten Gutes wird der Bürger des Himmelreichs über alle Noth und Sorge, allen Jammer und alles Elend dieser gegenwärtigen Welt im Geiste hoch erhaben sein. Gleichwohl aber wird er sich doch auch der thatsächlichen Wirklichkeit nicht entziehen können, sondern das tägliche Leben mit seinen mannigfaltigen Bedürfnissen wird sich auch bei ihm fortwährend geltend machen. Diesen mannigfaltigen Bedürfnissen des täglichen Lebens dadurch abzuhelfen, daß er sich ein für alle Mal einen für seine Lebenszeit ausreichenden Schatz an irdischen Gütern anlegt, darauf aber wird er verzichten und zwar nicht bloß deßhalb, weil er die völlige Unsicherheit dieser irdischen Güter kennt, sondern vielmehr noch, weil er zu der Liebe und Güte seines himmlischen Vaters das unbedingte Vertrauen hat, daß dieser ihn stets seinen ausreichenden Lebensunterhalt wird finden lassen. Soweit es sich um dies sein täglich Brod handelt, wird er mit Fleiß und Eifer die ihm zu Gebote stehenden Mittel und die sich darbietenden Gelegenheiten benutzen, um dasselbe zu erwerben. Aber darüber hinaus wird er sich keine Sorge machen. Denn an dem morgenden Tage, wenn er ihn erlebt, kann er ja nur wieder frisch und munter an die Arbeit gehen. Ist doch auch die Arbeit und Sorge, welche ein jeder Tag mit sich bringt, allein schon groß genug, um ihm nicht auch noch die Arbeit und Sorge des folgenden Tages aufzuladen.

Es versteht sich von selbst, daß dies nicht buchstäblich aufgefaßt werden darf, als wenn damit einzelne Tage bezeichnet werden sollten, welche von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang reichen, sondern jeder Tag, der seine eigene Plage haben und für sich selber sorgen soll, reicht genau so weit, bis ein neuer Tag herankommt, der uns Gelegenheit dazu giebt, wieder unser täglich Brod zu verdienen. In jenen Ländern des Orients mit ihrer Bedürfnißlosigkeit und ihrem günstigen Klima mögen darunter für gewöhnlich wohl wirkliche einzelne Tage verstanden werden können. Aber in anderen Gegenden, wo z. B. die ländlichen Arbeiter im Winter gar nicht im Stande sind, tagtäglich ihren Lebensunterhalt zu verdienen, muß der Tag, der für sich selber sorgen soll, nothwendig auf Wochen und Monate ausgedehnt werden, und darum muß der Mensch dafür sorgen, daß er in der Zeit der Arbeit sich soviel verdiene, daß er mit seinen Lebensmitteln bis zu dem Tage ausreiche, wo er wieder neue Arbeit

findet. Und wenn es ihm einmal gelingt, soviel zurückzulegen, daß er auch darüber noch hinausreicht, so will Jesus ihm das sicherlich nicht verbieten, wenn er nur nicht sein Herz an diesen Mammon hängt, als wenn von dessen Besitz seine Ruhe und sein Frieden, sein Glück und seine Seligkeit abhängig wäre. Das ist der Cardinalpunkt, auf welchen Alles ankommt, und von welchem aus alle einzelnen Aussprüche in diesem Abschnitte der Bergpredigt verstanden werden müssen.

IV. Von dem Gerichte der Kinder Gottes oder der Bürger im Himmelreich.

Matth. VII, 1—12.

Wenn wir in den drei ersten Abschnitten der Bergpredigt schon an vielen Stellen gegen die hergebrachten oder uns bekannt gewordenen Auslegungen unseren Widerspruch haben erheben müssen, so suchen wir in diesem vierten Abschnitte vergebens nach einem Ausleger, mit dem wir übereinstimmen könnten. Unsere literarischen Hülfsmittel sind allerdings leider sehr beschränkt. Aber da wir uns mit ziemlicher Sicherheit auf die Gewissenhaftigkeit und Vollständigkeit, mit welcher Tholuck die vorhandenen Auslegungen registrirt, glauben verlassen zu können, so müssen wir in der That fürchten, daß wir mit unserer Ansicht über diesen vierten Abschnitt der Bergpredigt völlig isolirt dastehen. Es haben zwar verschiedene Ausleger ein jeder in seiner Weise zwischen den einzelnen Sprüchen dieses Abschnitts eine Ideenverbindung herzustellen gesucht, von Anderen, insbesondere de Wette, wird das aber als eine vergebliche Künstelei von vornherein zurückgewiesen. Hingegen den ganzen Inhalt dieses Abschnitts als ein einheitliches Ganze aufzufassen, das scheint bis jetzt Niemand versucht zu haben. Entweder denkt man sich, der spätere Aufzeichner der Bergpredigt habe hier den Faden verloren und nur noch aus seinem Gedächtnisse eine Reihe verschiedenartiger Aussprüche Jesu an einander gereiht. Oder, wenn man die ganze Bergpredigt überhaupt erst von dem Verfasser des Matthäusevangeliums aus bekannten Aussprüchen Jesu zusammengestellt sein läßt, dann muß man annehmen, derselbe habe hier zuletzt noch alles das nachgefügt, was er sonst an keinem passenden Orte mehr habe unterbringen können, ähnlich vielleicht, wie ja auch in den Briefen der Apostel gegen den Schluß noch allerhand Ermahnungen zusammengestellt zu werden pflegen.

Einer solchen Ansicht können wir nun aber nimmermehr beipflichten. Haben wir den Verfasser der Bergpredigt (wie wir vorsichtiger Weise uns ausdrücken wollen) bisher mit streng logischer Konsequenz einen Satz an den anderen reihen sehen, und sind wir nur an zwei Stellen genöthigt gewesen, einen kurzen Ausspruch, der den Gedankengang störte, als vermuthliche Glosse aus dem Texte auszuscheiden, so werden wir nun und nimmermehr annehmen können, daß er nun zuletzt noch seinem Princip untreu geworden sei bloß deßhalb, um noch eine Anzahl Sprüche in den Rahmen der Bergpredigt einzuschalten, welche mit dem übrigen Inhalte derselben in keinem engeren Zusammenhange ständen.

Beschreiten wir nun aber zunächst wieder den Weg der Synthese, so erscheint es offenbar als nothwendig, daß in einer Gesetzgebung auch noch von den Organen die Rede sein muß, welche über die Ausführung dieser Gesetze zu wachen haben. Oder berücksichtigen wir, daß eine jede Gesetzgebung auch einen Staat oder wenigstens eine Gesellschaft von Menschen voraussetzt, in welcher sie zur Geltung kommen soll, so müssen in der Gesetzgebung selbst auch die Menschen bezeichnet werden, welche in diesem Staate, oder in dieser Gesellschaft von Menschen zu Wächtern der Gesetze bestellt werden sollen. Erinnern wir uns aber unter dieser Voraussetzung einmal wieder an die alte mosaische Gesetzgebung, welche ja ohne Zweifel Jesu bei dieser seiner neuen Gesetzgebung vorgeschwebt hat, so finden wir da allerdings genaue Bestimmungen darüber, wie und von wem dieses Wächteramt über die Befolgung der Gesetze in Israel ausgeübt werden solle. Die erste Bestimmung darüber findet sich sogar schon unmittelbar vor der Promulgation des Gesetzes im 18. Capitel des Exodus, wo Jethro seinem Schwiegersohne Moses den Rath giebt, dem Volke feste Gesetze zu geben, zugleich aber sich nach zuverlässigen Leuten umzusehen, die er über je Tausend, Hundert, Fünfzig und Zehn setze, damit sie das Volk richten möchten, so daß er nur die schwereren Fälle selbst zu entscheiden habe, welchem Rathe Moses dann auch unmittelbar darauf Folge leistet. An diesen Vorgang wird dann im ersten Capitel des Deuteronomiums wieder erinnert, indem noch die Instruktion, welche Moses den Richtern gab, mit folgenden Worten V. 16 und 17 angeführt wird: „Verhöret eure Brüder, und richtet recht zwischen Jedermann und seinem Bruder und dem Fremdling. Keine Person sollt ihr im Gerichte ansehen, sondern sollt den Kleinen hören, wie den Großen und vor Niemandes Person

euch scheuen. Denn das Gerichtamt ist Gottes. Wird aber euch eine Sache zu hart sein, die lasset an mich gelangen, daß ich sie höre." Und ebenso heißt es deut. XVI, 18: „Richter und Amtleute sollst du dir setzen in allen deinen Thoren, die dir der Herr dein Gott geben wird unter deinen Stämmen, daß sie das Volk richten mit rechtem Gericht. XVII, 8: Wenn eine Sache vor Gericht dir zu schwer sein wird, zwischen Blut und Blut, zwischen Handel und Handel, zwischen Schaden und Schaden, und was zänkische Sachen sind in deinen Thoren, so sollst du dich aufmachen und hinaufgehen zu der Stätte, die dir der Herr dein Gott erwählen wird; 9: und zu den Priestern, den Leviten und dem Richter, der zu der Zeit sein wird, kommen, die sollen dir das Urtheil sprechen. V. 12: Und so Jemand vermessen handeln würde, daß er dem Priester nicht gehorchte, der daselbst in des Herrn, deines Gottes, Amt stehet, oder dem Richter, der soll sterben, und sollst den Bösen aus Israel thun."

Ein solcher wichtiger Punkt also war in dem alten mosaischen Gesetze diese Bestellung der Richter, welche nach den Bestimmungen des Gesetzes das Volk richten, seine Streitigkeiten schlichten und die Uebertreter des Gesetzes zur Strafe ziehen sollten. Wie hätte da Jesus bei der Promulgation seines neuen Gesetzes es wohl unterlassen können, über diesen wichtigen Punkt sich auszusprechen, wie es in dem Himmelreich mit dem Richtamt gehalten werden solle! Freilich hat er schon V, 22 Fälle namhaft gemacht, in welchen bald von dem niederen Gerichte und bald von dem hohen Rathe das Urtheil gesprochen werden soll, und darnach könnte man fast glauben, daß diese altjüdischen Gerichte auch für die Bürger des Himmelreichs in Geltung bleiben sollten. Allein wir haben ja gesehen, daß diese Gerichte dort nur zur Vergleichung herangezogen werden, um die verschiedenen Stufen der Verschuldung deutlich zu machen, welche bei der erbitterten, feindseligen Gesinnung gegen einen Beleidiger zu Tage treten können, während der wirkliche Richter dort gar nicht genannt wird. Dagegen würden wir aus V, 39 ff. allerdings schon mit Bestimmtheit schließen können, daß innerhalb des Himmelreichs von menschlichen Richtern überhaupt gar kein Gericht gehalten werden soll. Und das ist es denn eben auch, was in diesem vierten Abschnitte der Bergpredigt nun noch bestimmt und deutlich ausgesprochen werden soll, indem aber zugleich auch nicht nur die Gründe dafür angegeben werden, sondern auch der Weg angezeigt wird, auf welchem alle Streitigkeiten geschlichtet und alle Vergehungen wieder gut gemacht werden sollen.

V. 1. **Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet.**

V. 2. **Denn mit welcherlei Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welcherlei Maß ihr messet, wird euch gemessen werden.**

Wenn wir von dem soeben näher bezeichneten Gesichtspunkte ausgehen, also von der Voraussetzung, daß Jesus angeben wolle, wie es mit denjenigen, welche sich gegen dieses für die Bürger des Himmelreichs gegebene Gesetz versündigen, gehalten werden solle, so kann über die Bedeutung dieses Ausspruchs: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet" gar kein Zweifel entstehen. Es liegt ja auch eigentlich schon in der Natur der Sache, daß über Versündigungen gegen das im Himmelreich geltende Gesetz Menschen gar nicht urtheilen können, weil es sich bei diesem Gesetze beständig um die inwendige Gesinnung, um die Beschaffenheit des Herzens handelt, welche nur Gott bekannt ist. Ein menschliches Gericht könnte auf alle Fälle nur da eintreten, wo die, vor dem Gesetze des Himmelreichs strafbaren Gesinnungen, Wünsche oder Gedanken in Worten oder Handlungen sich kundgegeben hätten. Und diesen Fall hat Jesus auch wohl insbesondere im Auge. Er denkt daran, daß von den Bürgern des Himmelreichs der eine sich durch das Benehmen, durch die Worte oder Handlungen des Anderen verletzt, beleidigt oder in seinem Rechte gekränkt fühlen möchte. Wie soll er da zu seinem Rechte kommen? und wie soll der Schuldige seine Strafe finden? Die Antwort auf diese Frage lautet klar und bestimmt: „Richtet nicht!" Es ist also ganz und gar verboten, daß innerhalb des Himmelreichs ein Bürger gegen den anderen sein Recht suche, seine Forderung geltend mache oder Genugthuung fordere. Ob und wie im Himmelreich derartige Zwistigkeiten wieder ausgeglichen oder derartige Verschuldungen gesühnt und wieder gut gemacht werden sollen, davon ist hier vorläufig noch nicht die Rede. Vorläufig wird nur der Grundsatz ausgesprochen, daß im Himmelreich Niemand zum Richter über seine Brüder bestellt werden und ebenso auch Niemand sich zum Richter über seine Brüder aufwerfen soll. Für das Himmelreich gilt unter allen Umständen der Grundsatz, welchen der Apostel Paulus Röm. XII, 19 in folgenden Worten ausspricht: „Rächet euch selber nicht, meine Liebsten, sondern gebet Raum dem Zorn. Denn die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr."

Für die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft der Menschen, welche unabhängig von dem Himmelreich stets bestehen bleiben muß,

soll damit natürlich nichts geändert werden. In der bürgerlichen Gesellschaft richten die Menschen, aber im Himmelreich ist allein Gott der Richter. Und darum darf auch Niemand, sofern er dem Himmelreiche angehört, Gott in sein Richteramt eingreifen. Als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft kann der Mensch allerdings in die Lage kommen, daß er um der Ordnung oder der Gerechtigkeit willen, welche die unerschütterliche Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft bleiben muß, sein Recht gegen einen Mitbürger vor Gericht in Anspruch zu nehmen, sich verpflichtet erachtet. Denn das ist er seinen übrigen Mitbürgern schuldig, die des Schutzes der Obrigkeit bedürfen, daß er die Macht und das Ansehen dieser Obrigkeit zu stützen sucht, und das ganz besonders in einem solchen Falle, wo es darauf ankommt, den ungesetzlichen Handlungen solcher Menschen entgegenzutreten, die den Schwachen und Wehrlosen gegenüber das Recht mit Füßen zu treten gewohnt sind. In einem solchen Falle muß der Bürger des Himmelreichs seinen persönlichen Frieden opfern, weil es durch Behauptung seines Rechtes die anderen wehrlosen Menschen zu schützen und die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft aufrecht zu erhalten gilt. Aber wo das nicht der Fall ist, wo es sich einzig und allein um eine persönliche Beleidigung oder um sein persönliches Recht handelt, da soll er als Bürger des Himmelreichs freiwillig auf sein Recht verzichten und dem Uebel nicht widerstreben, wie es V, 39 hieß. Der innere Grund dafür ist dieser, daß er dadurch seine sittliche Freiheit als Bürger des Himmelreichs bethätigt und sich den ruhigen Frieden seines Herzens bewahrt. Hier aber, wo es sich sozusagen um die Rechtsfrage handelt, führt Jesus noch einen anderen äußerlichen Grund an, indem er sagt: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet“, d. h. stellet euch nicht euern Mitmenschen gegenüber auf den Standpunkt des Rechtes und der vergeltenden Gerechtigkeit; sonst wird sich Gott euch gegenüber ebenfalls auf den Standpunkt des Rechtes und der vergeltenden Gerechtigkeit stellen. „Denn mit welcherlei Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welcherlei Maß ihr messet, wird euch gemessen werden.“ Der Mensch hat es also ganz in seiner Hand, wie er von Gott behandelt werden will, weil Gott sich ganz darnach richtet, wie er seine Mitmenschen behandelt hat. Will er sich von seinen Mitmenschen nichts gefallen lassen, sondern ein strenges Gericht über sie halten, so wird Gott auch über ihn ein strenges Gericht halten. Und mit demselben Maße, womit er seinem Beleidiger die Strafe zumißt, wird

auch ihm von Gott die Strafe zugemessen werden. Doch vielleicht könnte Einer wohl so viel Selbstvertrauen haben, daß er es ruhig darauf ankommen lassen wollte, von Gott in derselben Weise nach dem Maße der strengen Gerechtigkeit abgeurtheilt zu werden, wie er selbst über seine Mitmenschen Gericht hält. Darum fährt Jesus fort:

V. 3. **Was siehest du aber den Splitter in deines Bruders Auge, und du wirst nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?**
V. 4. **Oder wie darfst du sagen zu deinem Bruder: Halt, ich will dir den Splitter aus deinem Auge ziehen; und siehe, ein Balken ist in deinem Auge?**
V. 5. **Du Heuchler, ziehe am ersten den Balken aus deinem Auge, darnach besiehe, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehest.**

Dieser Spruch wird bekanntlich allgemein von der üblen Gewohnheit des sogenannten Splitterrichtens verstanden, welche darin besteht, daß man die kleinen Fehler und Schwächen anderer Leute an das Licht zu ziehen und durchzuhecheln sucht. Diese üble Angewohnheit hat sogar von eben dieser Stelle der Bergpredigt ihren Namen erhalten. Und doch sind wir der festen Ueberzeugung, daß hier in unserer Stelle von dieser häßlichen Unsitte ganz und gar nicht die Rede ist. Aus dem Zusammenhange herausgerissen, mögen diese Worte allerdings so verstanden werden können, als wolle Jesus hier dieses geflissentliche Aufsuchen verborgener kleiner Fehler an Anderen seinen Jüngern verbieten und zwar mit dem Hinweise darauf, daß sie selbst ja viel größere Fehler hätten, die sie nur nicht sehen wollten, weßhalb er ihnen auch den Vorwurf der Heuchelei mache. Allein wenn Jesus auch nach orientalischer Sitte mitunter wohl einen übertreibenden Ausdruck gebraucht, so würde er sich doch in diesem Falle geradezu einer Unwahrheit schuldig machen, wenn er von Jedem, der an Anderen Fehler aufsucht und aufmerksam darauf macht, behaupten wollte, daß er selbst verhältnißmäßig viel größere Fehler aufzuweisen habe. Das Splitterrichten ist ja freilich ein großer Fehler; aber es müßten doch jedenfalls noch viele andere und schlimme Fehler hinzukommen, ehe die Behauptung aufgestellt werden könnte, daß die Fehler des Splitterrichters zu denen des von ihm Beschuldigten in demselben Verhältnisse ständen, wie ein Balken zu einem Splitter. Wir können daher nicht umhin, diesen Ausspruch, wenn er so aufgefaßt wird, für innerlich unwahr zu erklären, und schon deßhalb

allein ist es uns unmöglich, ihn in dieser Auffassung als einen Ausspruch Jesu anzusehen.

Aber in dem Zusammenhange dieses ganzen Abschnitts der Bergpredigt betrachtet, bekommen die Worte Jesu freilich auch eine ganz andere Bedeutung. Vergegenwärtigen wir uns also zunächst wieder den Zusammenhang, so hatte Jesus den Bürgern des Himmelreichs überhaupt das Richten anderer Menschen verboten, weil sie dadurch, daß sie sich auf den Standpunkt des Rechtes und der vergeltenden Gerechtigkeit stellten, Gott gleichsam herausforderten, nun auch sich ihnen gegenüber auf den Standpunkt des Rechtes und der vergeltenden Gerechtigkeit zu stellen. Was kann nun aber wohl in diesem Zusammenhange diese Rede von dem Splitter, welchen man in des Bruders Auge aufsucht, während man selbst einen Balken in seinem eigenen Auge hat, Anderes sagen wollen, als daß die Schuld, die man selbst Gott gegenüber auf sich geladen hat, zu der Schuld, die man von dem Bruder zu fordern hat, sich ebenso verhalte, wie ein Balken zu einem Splitter? Mithin besagen diese Worte genau dasselbe, was in dem Gleichnisse von dem Schalksknechte Matth. XVIII, 23—35 ausgesprochen ist, wo es von dem Könige, also von Gott, heißt, daß er von seinem Knechte zehntausend Talente zu fordern gehabt habe, während dieser von seinem Mitknechte hundert Denare zu fordern hatte. Hundert Denare sind gleich einer Mine, ein Talent aber enthält sechzig Minen. Mithin stellt Jesus auch hier die Schuld, welche der Mensch von seinem Mitmenschen vielleicht einzufordern hat, zu der Schuld, welche er auf alle Fälle Gott bezahlen müßte, wenn dieser sie einfordern wollte, in das Verhältniß von 1 : 600 000, was dem Verhältnisse eines Splitters zum Balken so ziemlich gleichkommen dürfte.

Wenn aber die Sache sich so verhält, dann dürften im Himmelreiche nur diejenigen das Richteramt über die Brüder auf sich nehmen, welche sich vorher von aller Schuld gegen Gott gereinigt hätten. Das aber ist ja vollständig unmöglich, und darum ist es auch ironisch aufzufassen, wenn Jesus dazu auffordert mit den Worten: „Du Heuchler, ziehe am ersten den Balken aus deinem Auge, und dann besiehe, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehest.“ Es wird von Tholuck ein großer Nachdruck darauf gelegt, daß der Splitter im Auge etwas Schmerzhaftes bedeute, und darum umschreibt er unsere ganze Stelle folgendermaßen: „Warum bist du scharfsichtig genug, deinen Bruder von einem schmerzhaften Fehler befreien zu

wollen, und erkennst nicht, daß du an einem viel gröberen und schmerzhafteren leidest?“ Allein abgesehen von der falschen herkömmlichen Auffassung unserer Stelle, die sich auch hier wiederfindet, wie sollte denn Jemandem ein Fehler verborgen bleiben können, der angeblich so große Schmerzen verursacht? Allerdings ist hier von einem Schmerze die Rede, der aber erst gemacht werden soll, und zwar von demjenigen, welcher dem Anderen den Splitter aus dem Auge ziehen, d. h. Gericht über ihn halten will. Dem, der das thun will, ruft Jesus zu: „Ziehe am ersten den Balken aus deinem Auge!“ Damit will er aber nicht etwa sagen: Nimm zuerst den viel größeren Schmerz der Buße für die Sünden, die du an Gott begangen hast, auf dich. Vielmehr ist das Herausziehen dieses Balkens überhaupt unmöglich; und wenn es dennoch geschähe, d. h. wenn der Mensch die volle verdiente Strafe für seine Sünden auf sich nehmen wollte, so würde das nichts Anderes bedeuten, als seine völlige Vernichtung, sein ewiges Verderben, gleichwie derjenige es mit dem leiblichen Tode büßen müßte, dem man einen Balken aus dem Auge herausziehen wollte. Vergl. die bekannte Erzählung von dem Tode des Epaminondas nach der Schlacht bei Mantinea.

Von einem Gerichte der Kinder Gottes unter sich soll also vollständig abgesehen werden. Wie sollen denn nun aber die Zwistigkeiten, die unter ihnen entstehen, wieder ausgeglichen werden? wie soll das Unrecht wieder gut gemacht werden und ein Jeglicher zu seinem Rechte kommen? Es handelt sich hier nicht um die sittlich-religiöse, sondern um die formelle Seite der Frage. Die sittlich-religiöse Seite der Frage ist in dem Abschnitte V, 38—42 vollständig beantwortet. In sittlich-religiöser Beziehung ist die einzig mögliche Antwort auf diese Frage: „Du sollst das Unrecht, das dir angethan wird, ruhig ertragen und demselben auch nicht einmal vorzubeugen suchen, indem du dich weigerst, einem Anderen etwas zu leihen, oder ihm einen Dienst zu leisten, von welchem du erwartest, daß er dich um dein Hab und Gut bringen oder dir deinen Lohn nicht ausbezahlen werde.“ Allein das Fortbestehen solcher Zustände würde doch auch im Himmelreiche unerträglich sein; auch im Himmelreiche muß eine Möglichkeit vorhanden sein, die Zwistigkeiten zu schlichten und die äußere Ordnung wieder herzustellen. Wie aber soll das geschehen, da es den Bürgern des Himmelreichs grundsätzlich verboten ist, über einander Gericht zu halten? Sollten sie da nicht wenigstens um dieser Ordnung willen vor den bürgerlichen Gerichten ihr Recht

suchen dürfen? Auf diese Frage giebt der folgende Vers Antwort, und zwar durch Anführung einer, wie es scheint, sprichwörtlichen Rede.

V. 6. **Ihr sollt das Heiligthum nicht den Hunden geben, und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen, auf daß sie dieselbigen nicht zertreten mit ihren Füßen und sich wenden und euch zerreißen.**

So groß die Versuchung auch wäre, an der großen Schaar von christlichen Auslegern und Homileten, die ihren Herrn und Meister mit diesen Worten geradezu ein unchristliches Urtheil fällen und unchristliche Grundsätze predigen lassen, eine bittere Kritik zu üben, so wollen wir uns dessen doch enthalten. Sie haben ja den fest gegliederten Zusammenhang dieses ganzen Abschnitts der Bergpredigt nicht verstanden und darum auch nicht wissen können, wie diese bildliche Redensart hier gedeutet werden müsse. Weil sie dieselbe, aus dem Zusammenhange herausgerissen, für sich allein betrachteten, darum haben sie geglaubt, daß Jesus hier unter diesem Bilde von der Predigt des Evangeliums rede und von denjenigen Menschen, vor welchen seine Jünger die Schätze des Evangeliums sorgfältig verschließen müßten, als wenn er nicht selbst den entgegengesetzten Weg gewandert wäre und auf diesen in dem Gleichnisse von dem Säemann klar und deutlich hingewiesen hätte. Aber einer wie mannigfaltigen Deutung ein derartiger bildlicher Ausdruck überhaupt fähig sei, davon liefert die „Lehre der zwölf Apostel" ein interessantes Beispiel, indem es in derselben Cap. IX am Schlusse folgendermaßen heißt: „Niemand aber soll essen und trinken von dem Abendmahle, ausgenommen die, welche in dem Namen des Herrn getauft sind. Denn dies betreffend, hat der Herr gesagt: „Gebet das Heilige nicht den Hunden"."

Doch wenden wir uns nun zu unserer eigenen Erklärung. Wir verstehen nämlich, um dies sogleich kurz zu sagen, diesen bildlichen Ausdruck dahin, daß Jesus mit demselben seinen Jüngern habe verbieten wollen, vor den bürgerlichen Gerichten ihr Recht zu suchen und von denselben ihre Zwistigkeiten schlichten zu lassen. Der Ausdruck Hunde und Säue, auf Menschen angewendet, kann nach dem Sprachgebrauche der Juden und den analogen Beispielen des neuen Testaments nur von heidnischen Personen verstanden werden. Vgl. Matth. XV, 22 ff., wo Jesus zu dem kananäischen, heidnischen Weibe sagt: „Es ist nicht fein, daß man den Kindern ihr Brot nehme und werfe es vor die Hunde"; und Ap.-Gesch. X, 1 ff., wo Petrus im Traume aufgefordert wird, aus einem vom Himmel herabgelassenen

Tuche von allerhand unreinen Thieren zu essen, womit er aber nur dazu bereit gemacht werden soll, in das Haus des heidnischen Hauptmanns Cornelius zu gehen. Wenn aber zu Jesu Zeit die Juden in Palästina auch noch eigene Gerichte mit beschränkter Machtvollkommenheit besaßen, so waren sie doch im Uebrigen und besonders in der Diaspora den heidnischen Gerichten unterworfen. Als eine wie große Schmach es aber auch von den Aposteln empfunden wurde, wenn die Christen ihre Streitigkeiten von den heidnischen Gerichten entscheiden ließen, darüber belehrt uns der Apostel Paulus selbst, wenn er 1. Cor. VI, 1—7 sich folgendermaßen ausläßt: „Wie darf Jemand unter euch, so er einen (Rechts=)Handel hat mit einem Anderen, hadern (sich richten lassen, processiren) vor den Ungerechten, und nicht vor den Heiligen? Wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? So denn nun die Welt soll von euch gerichtet werden, seid ihr denn nicht gut genug, geringere Sachen zu richten (unwürdig für die niedrigsten Gerichte)? [Wisset ihr nicht, daß wir über die Engel richten werden? Wie viel mehr über die zeitlichen Güter!] Ihr aber, wenn ihr über zeitliche Güter Sachen habt, so nehmet ihr die, so bei der Gemeinde verachtet sind, und setzet sie zu Richtern! Euch zur Schande muß ich es sagen. Ist so gar kein Weiser unter euch? Oder doch nicht Einer, der da könnte richten (vermitteln) zwischen Bruder und Bruder? Sondern ein Bruder mit dem anderen hadert, dazu vor den Ungläubigen. Es ist schon ein Fehler unter euch, daß ihr mit einander rechtet. Warum lasset ihr euch nicht lieber Unrecht thun? Warum lasset ihr euch nicht lieber vervortheilen?“ Im Princip also stellt der Apostel Paulus sich ebenfalls auf den Standpunkt Jesu, indem er sagt, daß die Corinther als Christen überhaupt gar keine Rechtshändel miteinander führen, sondern das Unrecht lieber geduldig hinnehmen sollen. Aber weil er mit den thatsächlichen Verhältnissen dieser corinthischen Gemeinde rechnen muß, darum weiß er auch, daß er diesen principiellen Standpunkt nicht festhalten kann, sondern sich damit begnügen muß, zunächst nur das größte Aergerniß abzustellen, indem er die Corinther zu bewegen sucht, nicht mehr vor die heidnischen Gerichte zu laufen, sondern ihre Rechtshändel und zwar womöglich auf schiedsgerichtlichem Wege (*ἀναμέσον διακρίνειν*) unter sich abzumachen.

Da man bei einem bildlichen Vergleiche die einzelnen Züge des Bildes nicht bis in die letzten Winkel hinein verfolgen soll, weil omne simile claudicat, so würden wir uns damit begnügen können,

darauf hinzuweisen, daß die Warnung vor den Hunden und Säuen, mit welchen man sich nicht abgeben solle, in diesem Zusammenhange nur als Warnung vor den heidnischen Gerichten aufgefaßt werden könne. Allein das Bild paßt offenbar nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in seinen einzelnen Zügen vollständig zu der gegebenen Erklärung. Denn für den sittlich-religiösen und überhaupt für jeden feinfühlenden Menschen sind die Zwistigkeiten, in welche er mit seinen nächsten Angehörigen oder früheren guten Freunden gerathen ist, in der That etwas Heiliges und Unantastbares, was er womöglich vor den Augen und Ohren der Welt zu verbergen suchen wird, vor allen Dingen aber nicht von anderen Menschen besprochen und beurtheilt wissen will. Ist es doch eine bekannte Sache, wie insbesondere bei häuslichen Zwistigkeiten jede fremde Einmischung mit Entschiedenheit verbeten zu werden pflegt. Darum also war es eine ganz passende Bezeichnung, wenn Jesus hier diese inneren Zwistigkeiten der Seinigen als etwas Heiliges und Kostbares darstellte, was sie sorgfältig davor bewahren sollten, von den Füßen der Säue zertreten, d. h. in den Koth hinabgezogen zu werden. Und wenn wir dann ferner bedenken, welche nicht bloß moralische, sondern auch materielle Schädigung die vor Gericht processirenden Parteien sich zuzuziehen pflegen, und wie es insbesondere den heidnischen Gerichten eine Freude sein mußte, wenn sie solche christlichen Streiter durch ihr Urtheil recht empfindlich schädigen konnten, dann ist auch die fernere Warnung: „auf daß sich dieselbigen nicht wenden und euch zerreißen“ bei unserer Erklärung durchaus zutreffend. Wie hingegen diejenigen, welche diesen Ausspruch von der Predigt des Evangeliums verstehen wollen, sich drehen und wenden müssen, um diesen Zug des Bildes ihrer Erklärung anzupassen, das möge man bei diesen Auslegern selbst nachlesen. — Schließlich wollen wir nur noch bemerken, daß von den beiden Deutungen des Wortes *ἅγιον*, wovon die eine darunter ein Amulet oder einen Ohrring (קְדָשָׁא), die andere aber das Opferfleisch versteht, die letztere uns der Hunde wegen als die passendere erscheint.

Da nun also auch dieser Weg, sich an die bürgerlichen Gerichte zu wenden, den Bürgern des Himmelreichs abgeschnitten ist, so ist die Frage immer noch unbeantwortet, wie sie es anfangen sollen, um die entstandenen Zwistigkeiten zu schlichten und die äußere Ordnung wiederherzustellen. Daß es einem Christen nicht absolut verboten sein kann, sich an die bürgerlichen Gerichte zu wenden, sondern daß er sich

im allgemeinen Interesse der bürgerlichen Gesellschaft sogar dazu verpflichtet fühlen kann, zumal jetzt, wo auch die bürgerlichen Gerichte zu christlichen Gerichten geworden sind, darüber ist schon das Nöthige bemerkt worden. Hier aber handelt es sich nur um das persönliche Interesse des Einzelnen, und für dieses persönliche Interesse des Einzelnen gilt auch heutiges Tags noch so gut, wie damals, die Vorschrift, daß er um des Himmelreichs willen vor den bürgerlichen Gerichten niemals sein Recht fordern soll. Aber wie soll denn nun die Zwistigkeit wieder ausgeglichen und der gestörte Frieden zwischen ihm und seinem Gegner wieder hergestellt werden? Darauf giebt jetzt der folgende Vers die positive Antwort.

V. 7. **Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan.**

Es kann keine Frage leiden, daß dieses Wort, für sich allein betrachtet, recht wohl vom Gebete verstanden werden könne, also als eine Aufforderung an die Jünger Jesu, immer nur getrost zu bitten, da Gott ihr Gebet gewiß erhören werde. Und so wird denn auch dieses Wort von den Auslegern allgemein aufgefaßt. Allein muß man nicht fragen: Wozu in aller Welt ermuntert Jesus seine Jünger hier noch einmal zu diesem vertrauensvollen Beten, da er doch V, 5—13 bereits ausführlich von dem Beten geredet hat? Man wird uns nicht erwiedern wollen, daß er ja auch von dem Verhalten der Bürger des Himmelreichs bei Beleidigungen und Rechtsverletzungen bereits ausführlich geredet habe. Denn hier werden diese Fälle unter einen ganz neuen Gesichtspunkt gestellt, nämlich unter den, wie die ausgebrochenen Zwistigkeiten wieder ausgeglichen werden sollen, und ob nicht zu diesem Zwecke auch im Himmelreiche ordentliche Gerichte einzusetzen seien. Diese Frage aber war bisher noch gar nicht behandelt, während die Zuversicht auf die liebende Fürsorge Gottes, der dem Bittenden seine Bitte nicht abschlagen werde, nicht nur in dem Abschnitt, der von dem Beten handelt, sondern auch in dem, was Jesus von der thörichten Sorge um die Erhaltung des Lebens VI, 26, 31 und 32 sagt, als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

An und für sich steht es uns natürlich vollkommen frei, in den Sätzen: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan" die ausgelassenen Objecte nach Gutdünken oder vielmehr so, wie wir es für richtig halten, zu ergänzen. Wir aber halten es nicht nur für richtig, sondern auch um des Zusammenhangs willen für absolut nothwendig, hier als Object

die anderen Menschen hinzuzudenken, so daß der Ausspruch, vollständig ergänzt, etwa lauten würde: „Bittet euren Widersacher um seine Hand, so wird sie euch gegeben werden; suchet den Frieden mit ihm, so werdet ihr ihn finden; klopfet an sein Herz, so wird euch aufgethan werden.“ Mithin sagt Jesus mit diesen Worten, daß das der einzige Weg sei, auf welchem im Himmelreiche die Zwistigkeiten ausgeglichen und das Unrecht wieder gut gemacht werden solle, daß die feindlichen Parteien zu einander kommen und sich offen gegen einander aussprechen mit dem festen Willen, den Frieden wieder herzustellen, wobei dann ein Jeder am ersten und vollständigsten zu seinem Rechte kommen werde. Es stimmt dies ja auch völlig überein mit der Vorschrift, welche Jesus Matth. XVIII, 15—17 über denselben Gegenstand, nur noch bestimmter und ausführlicher, gegeben hat. Denn da heißt es: „Sündiget aber dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn (stelle ihn zur Rede) zwischen dir und ihm allein. Höret er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Höret er dich nicht, so nimm noch einen oder zwei mit dir, auf daß alle Sache bestehe auf zweier oder dreier Zeugen Munde. Höret er die nicht, so sage es der Gemeinde. Höret er die Gemeinde nicht, so halte ihn als einen Heiden und Zöllner.“ Hier wird also auch noch der Fall berücksichtigt, daß die Bitte des Friedensuchenden kein Gehör findet, in welchem Falle daher wiederum die Frage entstehen könnte, ob man sich alsdann nicht an die Gerichte wenden dürfe. Aber auch dann soll der Beleidigte seinen Friedensversuch noch nicht aufgeben, sondern noch einmal anklopfen an seines Widersachers Herz, indem er noch einen oder zwei Freunde mitnimmt, die ihm bitten helfen, andererseits aber als Zeugen dienen können, daß der Gegner die Hand dessen, der sich mit ihm versöhnen wollte, zurückgewiesen habe. Denn auch jetzt sollte der Versuch, den Frieden mit dem Gegner herzustellen, noch nicht aufgegeben werden, sondern nun sollte die ganze Gemeinde sich ins Mittel legen, und erst wenn auch das vergeblich wäre, sollte der Beleidigte von seiner Pflicht, den Frieden mit seinem Feinde wieder herzustellen, ganz entbunden sein.

Also auf dem Wege der herzlichen Bitte und des freiwilligen Anbietens der Vergebung soll der gestörte Friede wieder hergestellt und die Versöhnung zwischen dem beleidigten Menschen und seinem Schuldner zu Stande gebracht werden. Denn das ist ja auch der einzige Weg, auf welchem der Mensch seine Versöhnung mit Gott und die Vergebung aller seiner Schuld von ihm erlangen kann. Zu-

erst muß er hingehen und, den bösen Splitter in des Bruders Auge, über welchen er sich so geärgert hat, vergessend, demselben die Hand zur Versöhnung anbieten, dann erst darf er sich an Gott wenden mit der herzlichen Bitte, daß auch er den Balken der Sünde in seinem Auge mit dem Mantel der barmherzigen Liebe zudecke. Hat er aber seinem Bruder von ganzem Herzen vergeben und den Frieden mit ihm wieder hergestellt, oder wenigstens Alles gethan, was in seinen Kräften stand, um den Frieden mit ihm wieder herzustellen, dann kann er auch mit voller Zuversicht Gott um Vergebung bitten.

V. 8. **Denn wer da bittet, der empfängt, und wer da suchet, der findet, und wer da anklopft, dem wird aufgethan.**

Wir finden in den Hülfsquellen, die uns zu Gebote stehen, nirgends eine Andeutung, daß man jemals an der Tautologie, welche zwischen diesem und dem vorhergehenden Verse stattfindet, einen Anstoß genommen habe. Denn wenn Jesus seine Jünger auffordert, zu bitten, mit der Versicherung, daß ihnen dann auch werde gegeben werden, so wäre es wirklich eine unerträgliche Tautologie, wenn er diese seine Versicherung noch einmal wiederholen oder begründen wollte durch den verallgemeinernden Satz: „denn wer da bittet, der empfängt.“ Man müßte denn schon die Sache geradezu umkehren wollen und diesen letzten Satz als einen Erfahrungssatz auffassen, welchen man bei den Menschen stets bestätigt finde. Also weil bei den Menschen diejenigen, welche bitten, auch empfangen, darum sollten sie getrost Gott bitten, weil sie dann auch empfangen würden. Aber wer möchte es Jesu wohl zutrauen, einen solchen Erfahrungssatz auszusprechen, welcher mit der Wahrheit und Wirklichkeit des täglichen Lebens im offenbarsten Widerspruche stände. Im Gegentheil fordert er seine Jünger auf, in diesem besonderen Falle, wo es sich um die Versöhnung mit ihren Widersachern handle, dieselben getrost zu bitten, weil diese ihre Bitte gewiß Erhörung finden werde. Denn dann handelten sie ganz im Sinne und Geiste des barmherzigen Gottes, der sich auch nicht vergebens um Versöhnung bitten lasse. „Denn wer Gott um Vergebung seiner Sünden bittet, der empfängt sie auch, wer seinen Frieden mit Gott bei ihm suchet, der findet ihn auch, und wer vertrauensvoll an Gottes Herz anklopfet, dem wird aufgethan.“ Doch wie geht das zu, daß, während der Menschen Herz oftmals vor der Bitte eines Mitmenschen fest verschlossen bleibt, Gottes Herz dem vertrauensvoll Anklopfenden sofort sich aufthut? Nun das liegt eben

in dem besonderen Verhältnisse, welches zwischen Gott und den Menschen stattfindet.

V. 9. **(Oder) welcher ist unter euch Menschen, so ihn sein Sohn bittet um Brod, der ihm einen Stein biete?**

V. 10. **oder so er ihn bittet um einen Fisch, der ihm eine Schlange biete?**

V. 11. **So denn ihr, die ihr doch arg seid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten!**

Wir haben hier im Anfange das von Luther ausgelassene „Oder" in den Text wieder hineingesetzt, weil aus ihm der im vorangehenden Verse nicht ausgesprochene Gedanke, an welchen es sich unmittelbar anschließt, deutlich hervorgeht. „Bittet Gott nur immer getrost und mit aller Zuversicht. Denn ihr seid ja doch seine Kinder und er ist euer lieber himmlischer Vater. Oder welcher Mensch ist unter euch, der, wenn sein Sohn ihn um Brod bittet, ihm einen Stein geben wird? und wenn er ihn um einen Fisch bäte, ihm eine Schlange geben wird?" Da der Sinn dieser Frage übrigens nicht zweifelhaft sein kann, so verweisen wir wegen der etwas verwickelten Construction des griechischen Textes und wegen der abweichenden Lesarten auf die Commentare. Die beiden mit einander vermischten Sätze würden getrennt etwa lauten: Wer wird seinem Sohne, der ihn um Brod bittet, einen Stein geben? und: Wenn Jemand von seinem Sohne um Brod gebeten wird, dann wird er ihm doch nicht etwa einen Stein geben? Daraus ist nach der gewöhnlichen Lesart, wörtlich übersetzt, geworden: „Welcher Mensch ist unter euch, den sein Sohn um Brod bäte? er wird ihm doch nicht etwa einen Stein geben? und wenn er ihn um einen Fisch bäte, wird er ihm doch nicht etwa eine Schlange geben?"

So einfach nun aber auch der Sinn dieser Frage zu sein scheint, durch welche Jesus offenbar darauf hinweisen will, daß ein Vater seinem bittenden Kinde nichts abschlagen könne, so müssen uns doch bei tieferem Nachdenken die Beispiele, welche er gebraucht, stutzig machen. Man ist zwar schnell bei der Hand, das Passende dieser Beispiele nachzuweisen, und in dieser Beziehung sagt Tholuck: „Das Gleichniß ist ins Einzelnste entsprechend: das Brod hat mit dem Stein (den man nicht genießen kann) Aehnlichkeit, der Fisch mit der Schlange (die verderblich ist)." Allein gerade das, was hier so beiläufig zur Erklärung in Klammern hinzugefügt wird, ist das, was

uns bei den angeführten Beispielen stutzig macht. Denn wie konnte Jesus überhaupt auf den Gedanken kommen, daß ein Vater möglicherweise in Versuchung kommen werde, seinem um Brod bittenden Sohne einen Stein, oder seinem um einen Fisch bittenden Sohne eine Schlange darzureichen, also dort einen Gegenstand, an welchem er sich die Zähne ausbeißen, und hier ein Thier, welches ihn selbst beißen würde? Warum sagt er nicht einfach: Welcher Mensch ist unter euch, der seinem um Brod oder um einen Fisch bittenden Sohne diese Bitte abschlagen würde? Mit dem Beispiele, welches Jesus gebraucht, will er offenbar andeuten, daß der Mensch wohl Lust haben würde, dem Bittenden statt des Brodes einen Stein und statt des Fisches eine Schlange zu reichen, wenn es nur nicht gerade sein Sohn wäre, der ihn darum bäte. Jesus geht also bei diesem Spruche offenbar von der Voraussetzung aus, daß der Vater von seinem Sohne gebeten wird zu einer Stunde, wo der Vater auf seinen Sohn erzürnt ist, wo er sein Gebot übertreten oder ihm sonst Kummer gemacht hat und nun eigentlich bestraft werden sollte. Wir sehen also, daß die Gedanken Jesu hier immer noch mit demselben Gegenstande beschäftigt sind, welchen er vom ersten Verse dieses Abschnitts der Bergpredigt an beständig im Auge behalten hat, also mit dem Verhalten der Menschen gegen diejenigen, von welchen sie beleidigt oder in ihrem Rechte gekränkt worden sind. Wollte der Vater an seinem ungehorsamen Sohne ein verdientes Gericht üben, dann würde er ihm zur Strafe einen Stein oder eine Schlange bieten. Aber seine väterliche Liebe siegt über seine Lust zu richten, und darum reicht er dem Sohne nicht den Stein oder die Schlange, die er verdient hätte, sondern das Brod und den Fisch, um welche er bittet.

Durch diese genauere Auffassung des neunten und zehnten Verses gelangen wir nun auch erst zu einem richtigen Verständnisse des in dem folgenden Verse daraus gezogenen Schlusses: „So denn ihr, die ihr doch arg seid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten!“

Auf welche falsche Fährte man aber bei der Erklärung dieser Worte gerathen ist, das zeigt deutlich der von Tholuck citirte Ausspruch Stiers: „Dies Wort scheint mir das stärkste dictum probans für die Erbsünde in der ganzen heiligen Schrift und zugleich eins der stärksten für die übermenschliche Würde des Herrn, der so redet, dem ganzen Menschengeschlecht gegenüber sich ausnehmend: „Ihr seid

arg! Joh. VIII, 23, 24.“ Tholuck hält dies auch offenbar für richtig; denn er fügt noch erläuternd hinzu: „Wenn nämlich auch das Ihr auf die Väter unter den Zuhörern geht, so sind diese doch eben als ἄνθρωποι bezeichnet worden (Blank). Wer würde sich auch, nach dem Gesammteindruck von Christi Reden, in seinem Munde das communicative ἡμεῖς πονηροὶ ὄντες denken können?“ — Nun, wenn dies das stärkste dictum probans für die Erbsünde in der heiligen Schrift ist, dann müssen die anderen in der That recht schwach sein. Denn in unserer Stelle ist so wenig von der Erbsünde der Menschen die Rede, daß dieselbe vielmehr als ein Beweis für die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur angeführt werden könnte, die darin zur Erscheinung kommt, daß die menschlichen Väter ihren ungehorsamen Kindern gegenüber sich so weit zu beherrschen vermögen, daß sie denselben sogar noch Gutes thun.

Für das richtige Verständniß unserer Stelle kommt alles darauf an, wie man das πονηροὶ ὄντες auffaßt. Luther hat πονηρὸς durch arg übersetzt und das heißt es auch für gewöhnlich. Aber es heißt auch feindselig oder böse in dem Sinne von erzürnt, und diese Bedeutung hat es auch hier, so daß der Satz, richtig übersetzt lautet: „So denn ihr (Väter), obgleich oder wenn ihr (auf eure Kinder) böse seid, könnt dennoch euren Kindern gute Gaben geben (anstatt der Strafe, die sie verdient hätten), wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben (und nicht die verdiente Strafe vollziehen an) denen, die ihn bitten.“ Cf. hebr. רָע.

Damit fallen nun auch alle Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten hinweg, die man sich bei der hergebrachten Auslegung dieses Ausspruchs nicht verhehlen könnte, insofern hier von Gott gesagt zu sein schien, daß er ohne Weiteres alle Bitten erfüllen und den Menschen alle ἀγαθὰ, welche sie sich etwa wünschen möchten, geben werde. Wenn wir ihn nur selbst richtig verstehen, dann haben wir in der That nicht nöthig, seine eigenen Worte vor Mißdeutung zu schützen, als hätte er hier etwas gesagt, was nur cum grano salis zu verstehen sei. Endlich aber kann nun auch das Wort οἴδατε zu seinem Rechte kommen, welches hier weder wissen, noch pflegen, noch sich auf etwas verstehen, sondern wirklich, wie Luther übersetzt, können oder besser noch im Stande sein heißt. Also: „Wenn ihr dazu im Stande seid, trotz eures Zornes, eurer Erbitterung dennoch euren Kindern auf ihre Bitten gute Gaben zu geben, wie viel mehr wird da der Vater im Himmel nach seiner großen Barmherzigkeit

all seinen sündigen Menschenkindern Gutes geben, sobald sie nur darum bitten." Daß Gott den Menschen jede thörichte Bitte erfüllen werde, sobald sie dieselbe nur aussprächen, davon ist hier überhaupt gar nicht die Rede, sondern einzig und allein davon, daß er durch den Balken der Sünde in ihren Augen sich nicht hindern läßt, Werke der barmherzigen Liebe an ihnen zu vollbringen.

Weil nun also im Hinblick auf diese Barmherzigkeit Gottes, die jeder sündige Mensch für sich in Anspruch nehmen muß, im Himmelreiche Niemand mit seinem Bruder ins Gericht gehen soll, indem er ja dadurch die Barmherzigkeit Gottes wieder verscherzen würde, so bedarf es auch für die Bürger des Himmelreichs gar keines Strafgesetzes. Für die bürgerliche Gesellschaft mußte freilich das im alten mosaischen Gesetze enthaltene Strafgesetz auch ferner bestehen bleiben. Allein wie Jesus das altjüdische Sittengesetz für das sittlich religiöse Leben der Bürger des Himmelreichs durch das Gesetz der Seligpreisungen ersetzt und damit den Zweck dieses alten Gesetzes erst wahrhaft erfüllt hatte, so mußte er nun zuletzt auch noch angeben, was denn im Himmelreich an die Stelle dieses alten Strafgesetzes treten sollte, damit auch hier sein Wort in Erfüllung gehe, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das einzige Gebot, in dessen Befolgung das ganze alte Strafgesetz seine Erfüllung findet und damit also für die Bürger des Himmelreichs überflüssig wird, lautet aber folgendermaßen:

V. 12. **Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen, das ist das Gesetz und die Propheten.**

Es ist kein Wunder, daß man mit diesem Spruch bis jetzt eigentlich nichts Rechtes anzufangen gewußt hat. Denn wenn man seine besondere Beziehung nicht kennt, dann ist er in der That in dieser allgemeinen Fassung schwer verständlich, oder man legt ihm auch leicht einen Sinn unter, der gar nicht in ihm enthalten ist. Das Letztere geschieht z. B., wenn man annimmt, dieser Spruch enthalte denselben Gedanken, wie das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst!" Denn es ist offenbar, daß auch die nackteste Selbstsucht von dem Grundsatze: „Alles was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen!" sich leiten lassen könnte, weil ja eine Hand die andere zu waschen pflegt. Oder man hat gemeint, dieser Sruch sage dasselbe aus, wie der negative Spruch Tob. 4, 16: „Was du nicht willst, daß man dir thue, das thue einem Andern auch nicht!" Aber Unterlassen kann doch niemals gleichbedeutend

sein mit Handeln. Man hat auch den Sinn dieses Ausspruchs nicht nur oftmals mißverstanden, man hat außerdem auch geglaubt, ihm eine bessere Stelle anweisen zu müssen, weil ja des οὖν andeutet, daß er in unmittelbarer Beziehung zu dem Vorangehenden stehe, welche Beziehung man aber an dieser Stelle nicht aufzufinden wußte. Deßhalb meint z. B. Ewald, daß er ursprünglich in V, 43 vor ἀγαπᾶτε gestanden habe. Oder man faßt das οὖν unbestimmter auf, als wenn Jesus mit demselben nur andeuten wolle, daß jetzt seine Rede zu Ende gehe.

Doch das Alles sind eigentlich Nebensachen, die Hauptsache aber ist, daß dieser Ausspruch, wenn man ihn als einen allgemein gültigen Satz auffaßt, große Bedenken hervorrufen muß. Deßhalb sagt z. B. de Wette: „Einen eigenthümlichen Vorzug der christlichen Sittenlehre enthält der Satz nicht; denn die Materie des Handelns (die reine Liebe) bezeichnet er nicht, und das, was man von Anderen erwartet, könnte auch etwas Schlechtes, z. B. Schmeichelei sein.“ Und ebenso Tholuck: „Isolirt von der Gesinnung der Liebe ist indeß das Gebot ohne Werth. Der liebearme Egoist, welcher, wie man zu sagen pflegt, sein Schäfchen im Trocknen hat und daher an seinen Nächsten nur geringe Ansprüche macht, wird sich auch mit geringen Liebesbeweisen begnügen.“ In vorzüglicher Weise aber wird dieser Ausspruch von Schleiermacher in einer Predigt vom Jahre 1831 analysirt, indem er zeigt, daß 1) die Menschen von Anderen sehr häufig etwas gethan haben wollen, wodurch ihre sittliche Schlaffheit nur befördert wird, daß aber 2) durch dieses gegenseitige Nachgeben bei sittlichen Schwächen andere ernster denkende Menschen nothwendig sich verletzt fühlen müssen und daß endlich 3) bei der Ungleichheit der Menschen nach Rang und Stand und Vermögen dieses Gebot überhaupt gar nicht befolgt werden könne, weil die Bedürfnisse der Menschen ganz verschiedene seien, daß mithin diese Vorschrift, so allgemein aufgefaßt, nichtig und leer sei und daher auch nicht angewendet werden könne, um das Leben der Menschen im Sinne des Erlösers zu ordnen. Nach Schleiermachers Ansicht hat daher diese Vorschrift nur Gültigkeit, wenn man sie auf die Regel bezieht, daß wir am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit trachten sollen. So geistreich Schleiermacher es aber auch durchzuführen weiß, wie vortrefflich diese Vorschrift bei dieser Beschränkung auf alle Verhältnisse passe, so ist doch eben diese von ihm aufgestellte oder verlangte Beschränkung eine durchaus willkür-

liche, welche auf den Zusammenhang, in welchem unser Spruch vorkommt, gar keine Rücksicht nimmt.

Nehmen wir nun aber auf den Zusammenhang der Rede die nothwendige Rücksicht, so ergiebt sich ganz von selbst, daß diese Vorschrift: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen!" nur für diejenigen Verhältnisse gelten soll, in welchen sonst die Hülfe des Gerichts in Anspruch genommen wird. Es handelt sich hier eben darum, wie diese Hülfe des Gerichts entbehrlich gemacht werden solle. Denn bisher hatte Jesus nur erst verlangt, daß die Bürger des Himmelreichs die Hülfe des Gerichts niemals in Anspruch nehmen sollten, und zwar mit Hinweisung auf das analoge Verhältniß des schuldbeladenen und darum straffälligen Menschen zu Gott. Wenn ein solcher Fall vorkäme, wo sonst die Hülfe des Gerichts angerufen würde, dann sollten sie freiwillig darauf verzichten, ihr Recht ohne Widerstand aufgeben und Beleidigungen mit Sanftmuth ertragen, nachher aber auch noch aus freien Stücken hingehen und sich mit ihrem Widersacher wieder versöhnen. Allein wenn auch in allen diesen Fällen die Rechtsbücher der Gerichte und insbesondere das Strafgesetzbuch jedes Mal außer Kraft gesetzt werden, so ist dies doch kein Zustand, wie er innerhalb des Reiches Gottes auf die Dauer bestehen bleiben soll. Im Reiche Gottes sollten derartige Rechtsverletzungen und Beleidigungen zwischen den einzelnen Mitgliedern desselben überhaupt gar nicht vorkommen. Und darum fragt es sich, ob nicht eine allgemeine Vorschrift gegeben werden könne, nach welcher handelnd die Bürger des Himmelreichs sich niemals einer Rechtsverletzung oder Beleidigung schuldig machen würden, also daß dadurch jene Rechtsbücher und Strafbestimmungen ein für alle Mal außer Kraft gesetzt würden. Und diese allgemeine Vorschrift, die, wenn sie befolgt wird, eine solche Wirkung unfehlbar ausüben muß, giebt Jesus mit diesen so oft mißdeuteten Schlußworten dieses vierten Abschnitts seiner Bergpredigt: „Alles nun, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das (οὔτω = ταῦτα) thut ihr ihnen! das ist das Gesetz und die Propheten," d. h. „dann fallen für euch alle Strafbestimmungen, welche in dem Gesetz und den Propheten für die Uebertreter des Gesetzes gegeben worden sind, von selbst hinweg."

V. Der Schluß.

Matthäus VII, 13—27.

Da Jesus, wie aus Allem hervorgeht, bei seiner Bergpredigt das Vorbild der mosaischen Gesetzgebung vor Augen hatte, so war von vorn herein zu erwarten, daß er dieselbe auch mit einer ähnlichen Reihe von Ermahnungen, Verheißungen und Warnungen beschließen werde, wie dieselben am Schlusse der mosaischen Gesetzgebung sich finden. Bereits im 26sten Capitel des Leviticus schließt die alte Gesetzgebung mit der Verheißung, daß, wenn die Israeliten die ihnen vorgeschriebenen Gebote befolgen würden, Gott ihrem Lande Fruchtbarkeit und Frieden geben werde. Die wilden Thiere wolle er verscheuchen und ihre Feinde in die Flucht schlagen. Würden sie dagegen der Stimme Gottes nicht gehorchen, so sollten sie von Krankheit heimgesucht und von ihren Feinden in die Flucht geschlagen werden. Ihr Feld sollte unfruchtbar sein und von wilden Thieren verwüstet werden, die ihre Kinder fressen und ihr Vieh zerreißen würden. Bei fortgesetztem Ungehorsam aber sollten diese Strafen noch bedeutend verschärft werden. Pestilenz und Hungersnoth sollte sie heimsuchen, so daß sie ihre eigenen Kinder fressen würden. Ihr Land sollte von den Feinden verwüstet, und sie selbst sollten unter die Heiden zerstreut werden. Hauptsächlich wird Jesus bei diesen Schlußworten der Bergpredigt das Deuteronomium vor Augen gehabt haben, in welchem (Cap. 28) nicht nur der verheißene Segen und der gedrohte Fluch noch viel drastischer ausgemalt werden, sondern an verschiedenen Stellen auch fast dieselben Gedanken und Bilder, wie in dem Schlusse der Bergpredigt, vorkommen. So heißt es z. B. deut. V, 32 und 33: „So behaltet nun, daß ihr thut, wie euch der Herr, euer Gott, geboten hat, und weichet nicht, weder zur Rechten, noch zur Linken, sondern wandelt in allen Wegen, die euch der Herr euer

Gott geboten hat, auf daß ihr leben möget, und euch wohl gehe, und lange lebet im Lande, das ihr einnehmen werdet.“ Ferner XI, 18—21: „So fasset nun diese Worte zu Herzen und in eure Seele, und bindet sie zum Zeichen auf eure Hand, daß sie ein Denkmal vor euren Augen seien. Und lehret sie eure Kinder, daß du davon redest, wenn du in deinem Hause sitzest, oder auf dem Wege gehest, wenn du dich niederlegest, und wenn du aufstehest. Und schreibe sie an die Pfosten deines Hauses und an deine Thore, daß du und deine Kinder lange lebest auf dem Lande, das der Herr deinen Vätern geschworen hat, ihnen zu geben, so lange die Tage vom Himmel auf Erden währen.“ Endlich auch noch XIII, 1—4: „Wenn ein Prophet oder Träumer unter euch wird aufstehen und giebt dir ein Zeichen oder Wunder, und das Zeichen oder Wunder kommt, davon er dir gesagt hat, und spricht: Laß uns anderen Göttern folgen, die ihr nicht kennet, und ihnen dienen, so sollst du nicht gehorchen den Worten solches Propheten oder Träumers; denn der Herr, euer Gott, versucht euch, daß er erfahre, ob ihr ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele lieb habt. Denn ihr sollt dem Herrn, eurem Gott, folgen und ihn fürchten, und seine Gebote halten und seiner Stimme gehorchen und ihm dienen und ihm anhangen.“ Vgl. XVIII, 20—22.

V. 13. **Gehet ein durch die enge Pforte: Denn die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammniß abführet; und ihrer sind viele, die darauf wandeln.**

V. 14. **Und die Pforte ist enge, und der Weg ist schmal, der zum Leben führt, und wenige sind ihrer, die ihn finden.**

Die Ermahnung: „Gehet ein durch die enge Pforte!“ erinnert lebhaft an ein Wort Jesu, welches er bei der Gelegenheit sprach, als der reiche Jüngling von ihm wissen wollte, was er Gutes thun solle, um das ewige Leben zu haben. Denn als ihm von Jesus gerathen wurde, seine Habe zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben er aber sich nicht dazu entschließen konnte, da rief Jesus aus: „Es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingehe.“ Das Nadelöhr ist aber, wie in neuerer Zeit wahrscheinlich gemacht worden ist, eine niedrige und schmale Thür als Nebeneingang in das Haus. Es ist daher anzunehmen, daß Jesus auch hier an eine solche kleine Nebenthür gedacht habe. Wir glauben aber, daß hier nicht an ein Haus oder an die den Hof des Hauses einschließende Mauer, sondern an die Stadtmauer zu denken sei, durch welche ja auch breite Thore und enge

Pforten hindurch zu führen pflegen. Die beiden ὁδοὶ wären dann als Straßen aufzufassen, wozu die Bezeichnung der einen als εὐρύχωρος und der andern als τεθλιμμένη auch weit besser paßt, als wenn wir dabei an Landstraßen denken. Denn da würde der letztere Ausdruck wenigstens nur dann passen, wenn der Weg durch dichtgedrängte Felsen hindurchführte. Auch ist das Bild der Stadt, wo in den breiten Straßen der laute Lärm des unruhigen Treibens der Menschen erschallt und der Reichthum seine stolze Pracht entfaltet, während in den engen Gassen die Armuth und das Elend vor den Augen der Welt sich verbergen, ganz vorzüglich geeignet, um den Gegensatz des zügellos unsittlichen und des selbstverleugnenden, sittlich ernsten Lebens zur Anschauung zu bringen. Die Uebersetzung würde dann etwa lauten können: „Gehet ein durch die enge Pforte; denn weit ist das Thor und breit ist die Straße, die in das Verderben führt, und Viele gehen durch dasselbe ein; aber enge ist die Pforte und schmal ist die Gasse, die zum Leben führt, und Wenige sind, die sie (die Pforte) finden.“ Wenn auch in V. 14 die Lesart τί gut bezeugt ist, so halten wir doch ὅτι für die richtige Lesart, weil der Ausruf: „wie enge ist die Pforte“ gar nicht in den Zusammenhang hinein paßt, und weil in der Wiederholung des ὅτι nur dieselbe eigenthümliche Satzconstruction sich wiederfindet, welche uns schon an mehreren Stellen der Bergpredigt aufgefallen ist, indem nämlich an einen vorhergehenden Satz ein dritter völlig parallel mit dem zweiten sich anschließt, so daß man auch den ersten Satz in Gedanken noch einmal wiederholen muß. Hier also muß der Satz: „Gehet ein durch die enge Pforte“ vor V. 14 in Gedanken noch einmal wiederholt werden.

Die Situation des Bildes ist also diese, daß die Menschen als Wanderer gedacht werden, welche innerhalb einer vor ihnen liegenden Stadt ihr Lebensglück zu finden hoffen. Da lassen denn die Meisten sich fortreißen von der großen Menge, die durch das weite Thor hineinzieht, während nur Wenige die enge Pforte aufsuchen, durch welche sie in die schmalen Gassen hineingeführt werden, wo sie nicht von der mitfolgenden Menge gestoßen, fortgedrängt und unter die Füße getreten, und wo ihre Augen nicht durch die verlockende Pracht der wannichfaltigen Kaufläden und anderer Schaustellungen von dem Ziele, welches sie fest im Auge behalten sollen, abgelenkt werden. Bei dieser Auffassung fällt nun die Schwierigkeit vollständig hinweg, welche man darin gefunden hat, das Verhältniß des Thores und des

Weges sich richtig vorzustellen. Denn von der Voraussetzung ausgehend, daß das Thor den unmittelbaren Eingang in das Himmelreich bezeichnen solle, haben Viele geglaubt, es an das Ende des Weges, als des Lebensweges, setzen zu müssen, was aber dem Wortlaute des Textes entschieden widerspricht. Und doch kann man sich bei einer Landstraße keine rechte Vorstellung davon machen, wie der Eingang zu derselben durch eine Pforte verschlossen sein sollte, und noch viel weniger kann man sich eine Vorstellung davon machen, wo die Menschen sich befinden, welche die rechte Pforte zu der rechten Landstraße zu finden suchen. Man kann ja wohl sagen, die Pforte bezeichne den festen Entschluß, zum Himmelreiche einzugehen, und der Weg die allmähliche Ausführung dieses Entschlusses in dem weiteren Verlaufe des Lebens. Aber man muß sich das Bild selbst doch auch vorstellen können, und das ist schwerlich auf eine andere Weise möglich, als wir angegeben haben. Außerdem ist es in den Schriften des neuen Testamentes etwas ganz Gewöhnliches, das Himmelreich unter dem Bilde einer Stadt darzustellen. Ist es doch das himmlische Jerusalem mit seinen zwölf Thoren, mit dessen Herniederkommen vom Himmel nach Offenbarung XXI das letzte Ziel der Sehnsucht für die Christen sich erfüllen wird. Vgl. Gal. IV, 24. Hebr. XI, 10, 16; XII, 22.

Was nun die Bedeutung des Bildes angeht, so erklärt sich dasselbe eigentlich von selbst. Denn das Himmelreich kann ja nur auf dem Wege der äußersten Selbstbeschränkung des Menschen erlangt werden, sofern derselbe dem Trachten nach irdischen Gütern und Genüssen völlig entsagt, seine Leidenschaften in Schranken hält, Leid und Trübsal geduldig auf sich nimmt und dagegen reich wird an zuversichtlichem Gottvertrauen und Werken der barmherzigen, selbstverläugnenden Liebe. Wer diesen Weg wandelt, der wird zum Leben eingehen, wie es alle Diejenigen besitzen, die mit dem ewig lebendigen Gott in unmittelbarer Gemeinschaft stehen. Wer dagegen den Weg der unersättlichen Gier nach irdischen Gütern und Genüssen wandelt, wer sich von seinen zügellosen Leidenschaften leiten läßt und in nackter Selbstsucht Alles nur für sich gewinnen und genießen will, der bleibt ewig fern von Gott und darum eilt er auch unrettbar ins Verderben.

Man könnte nur noch vielleicht Anstoß daran nehmen, daß Jesus mit solcher Bestimmtheit erklärt, daß zum Himmelreich nur so Wenige eingehen, während die große Menge ihrem Verderben nicht

zu entrinnen vermag, was doch mit der Allgemeinheit der Erlösung, die wir in ihm verbürgt glauben, in offenem Widerspruch steht. Allein Jesus redet hier ja gar nicht von der Zukunft und dem letzten Ideal, welches in der Geschichte des menschlichen Geschlechts sich verwirklichen soll, sondern von der thatsächlichen Gegenwart, in welcher er die große Menge der Menschen nach nichts Anderem trachten sah, als nach diesen vergänglichen irdischen Gütern und Genüssen. Und wenn es zu seiner Zeit so war, ist es wohl jetzt nach fast zwei Jahrtausenden viel anders geworden? Gewiß ist die Zahl derer, die jetzt nicht nur mit Gewalt in das Himmelreich einzudringen suchen, sondern auch wirklich in dasselbe eindringeu, ohne Zweifel und gerade durch ihn eine viele hundert Mal größere geworden, als damals; aber nichts desto weniger müßten wir doch blind sein, wenn wir nicht anerkennen wollten, daß auch jetzt noch die große Menge der Menschen das weite Thor der sittlichen Schlaffheit erwählt, um auf dem Wege der Zügellosigkeit und der Selbstsucht zu wandeln, auf welchem sie sich nur so weit in Schranken halten läßt, als die öffentliche Meinung oder die Obrigkeit verlangt. Ihr genügt eben die rein äußerliche Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, und darum ist Jesus umsonst ihr Lehrmeister gewesen.

V. 15. **Sehet euch vor vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen; inwendig aber sind sie reißende Wölfe.**

V. 16. **An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln?**

V. 17. **Also ein jeglicher guter Baum bringet gute Früchte; aber ein fauler Baum bringet arge Früchte.**

V. 18. **Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen.**

V. 19. **Ein jeglicher Baum, der nicht gute Früchte bringet, wird abgehauen und ins Feuer geworfen.**

V. 20. **Darum an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.**

Es fragt sich, welche Menschen Jesus hier im Auge habe, ob die falschen Propheten, welche in Schafskleidern einhergehen, inwendig aber reißende oder genauer: raubgierige Wölfe sind, Menschen bezeichnen sollen, die zu seiner Zeit lebten, oder ob er an Menschen gedacht habe, welche später seine Lehre zu verfälschen oder eine

andere an ihre Stelle zu setzen versuchen würden. Es ist zwar nicht unmöglich, daß Jesus auch an das Letztere gedacht habe, obgleich es hier in dem ersten Stadium seines Auftretens als Messias doch etwas sonderbar erscheint, wie diese Besorgniß um eine spätere Verfälschung seiner Lehre damals bereits in ihm habe aufsteigen können. Allein wenn wir bedenken, daß er doch zunächst zu seinen Jüngern und zu der Menge des Volkes, die sich um ihn herum gelagert hatte, redete, so ist in der That nicht einzusehen, wie er diese Leute hätte warnen sollen vor Menschen, die noch gar nicht existirten. Wir werden allerdings weiter unten sehen, wie begierig diese Warnung vor den falschen Propheten später wieder hervorgesucht und auf andersgläubige und anderslehrende Christen angewendet wurde, als hätte Jesus diese bereits im Auge gehabt. Hier aber, wo es uns darauf ankommt, den ursprünglichen Sinn seiner Worte festzustellen, müssen wir eine solche Deutung seiner Worte auf spätere christliche Irrlehrer mit Enschiedenheit zurückweisen. Denn es ist unverkennbar, daß Jesus seine Zuhörer mit diesen Worten auf Menschen hinweisen will, die ihnen selbst bekannt sind und die sie auch aus seiner Schilderung sofort erkannt haben werden. Wenn wir aber aus seinen späteren Reden sehen, wie er den Charakter der Pharisäer schildert, dann können wir nicht zweifelhaft darüber sein, daß er mit diesen falschen Propheten, die in Schafskleidern einhergehen, inwendig aber raubgierige Wölfe sind, eben diese Pharisäer habe bezeichnen wollen. Dem widerspricht auch nicht, was wir früher S. 57 f. über die Bedeutung des Ausdrucks: „Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer“ gesagt haben. Denn wenn diese pharisäische Gesetzesgerechtigkeit formell auch ohne Tadel und für die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft sogar nothwendig war, so hatte Jesus doch auch dort schon gesagt, daß sie für die Bürger des Himmelreichs durchaus unzureichend sei und zwar deßhalb, weil sie auf die Gesinnung gar keine Rücksicht nehme, so daß also diese äußerliche Gerechtigkeit unter Umständen nichts weiter zu sein brauchte, als ein bloßes Schafskleid, unter welchem sich die Gesinnung eines raubgierigen Wolfes recht wohl verbergen konnte. Und wenn er dies nicht von der Mehrzahl der Pharisäer wirklich vorausgesetzt hätte, dann hätte er gar nicht so von ihnen reden können, wie er Matth. XV, XVI und XXIII thut. Denn da nennt er sie ja blinde Blindenleiter und Heuchler, die sich ihre Gebete theuer bezahlen lassen, und selber von Ehrgeiz verzehrt werden. Die Zusätze zum Gesetz, die sie gemacht haben, sind ihnen die Hauptsache, um

derentwillen sie das Gesetz selbst vernachlässigen. Aber diese Zusätze zum Gesetz bestehen in lauter Aeußerlichkeiten, durch deren ängstlich genaue Befolgung sie sich den Anschein der Frömmigkeit zu geben wissen. Ihre ganze religiöse Richtung ist also der religiösen Richtung Jesu diametral entgegen gesetzt. Denn während er das Gesetz des sittlich religiösen Lebens von dem Aeußeren in das Innere hineinverlegte, hatten sie das seiner Natur nach äußerliche Gesetz durch ihre Zusätze noch viel äußerlicher gemacht. Das alte Gesetz hatte in der Hauptsache nur eine ganze Reihe von äußerlichen Handlungen verboten. Diese zunächst allerdings nur erst negative Gerechtigkeit wollten die Pharisäer in eine positive Gerechtigkeit verwandeln, indem sie eine ganze Reihe von rein äußerlichen Handlungen auf das Sorgfältigste vollzogen. Da das aber Handlungen waren, die an und für sich gar keinen sittlichen Werth besaßen, so war damit auch ihre ganze Gerechtigkeit oder Frömmigkeit nicht nur werthlos, sondern geradezu verderblich. Denn in demselben Maße als sie durch die Beobachtung dieser äußerlichen Ceremonien mit größerer Sicherheit sich Gottes Wohlgefallen zu erwerben überzeugt waren, mußte auch die Beobachtung des Gesetzes selbst an Bedeutung für sie verlieren. Ja es konnte sogar der Fall eintreten, daß Jemand, wenn er die Satzungen der Pharisäer befolgen wollte, das alte Gesetz selbst geradezu übertreten mußte. Einen solchen Fall weiset Jesus Matth. XV an einem einzelnen Gebote nach, wo es V. 4—6 heißt: „Gott hat geboten: Du sollst Vater und Mutter ehren; wer aber Vater und Mutter fluchet, der soll des Todes sterben! Aber ihr lehret: Wer zum Vater oder zur Mutter spricht: Wenn ich's opfere, so ist dir's viel nützer, der thut wohl! Damit geschieht es, daß Niemand hinfort seinen Vater und seine Mutter ehrt, und habt also Gottes Gebote aufgehoben um eurer Auffsätze willen." Je größer aber das Ansehen war, in welchem diese Pharisäer um ihrer äußerlichen Frömmigkeit willen bei dem Volke standen, desto entschiedener mußte Jesus auch seine Jünger davor warnen, daß sie sich nicht durch diesen falschen Schein blenden ließen. Und wenn wir nun aus seinen späteren Reden sehen, wie wichtig es ihm erschien, den Gegensatz seiner Lehre zu der Lehre der Pharisäer in ein helles Licht zu setzen und seine Jünger vor diesen scheinheiligen Menschen zu warnen, so müßte es uns gewiß höchst auffallend sein, wenn er hier, wo er das neue Gesetz des Himmelreichs ausführlich und im Zusammenhange verkündete, dieses Gegensatzes seiner Lehre zu der Lehre der Pharisäer gar nicht erwähnt

hätte. Hatte er aber bis so weit nur erst gesagt, daß die Gerechtigkeit, welche sie lehrten, nicht genügend sei, um in das Himmelreich einzugehen, so weiset er hier zum Schluß auch noch auf ihr Leben hin zum Beweise, daß sie thatsächlich nicht im Stande seien, ein wahrhaft frommes und Gott wohlgefälliges Leben zu führen.

Bei den Schafskleidern haben einige Ausleger an das härene Gewand, mit welchem die Propheten, z. B. Elias und Johannes der Täufer, sich zu bekleiden pflegten, gedacht, allein mit Unrecht. Vielmehr ist das Schafskleid nur eine bildliche Bezeichnung für den äußeren Schein der Frömmigkeit, womit sie sich umgeben, während ihre Gesinnung dem Charakter raubgieriger Wölfe gleicht, also eine durchaus selbstsüchtige ist. Denn Habsucht und Ehrgeiz waren ja nach seiner eigenen Schilderung die hervorstechenden Eigenschaften der Pharisäer. Das sind die Früchte, woran sie erkannt werden sollen. Der Mensch nach seiner äußeren Erscheinung ist der Baum, seine Gesinnung aber die Frucht, welche ihm erst seinen Werth verleiht. Nun könnte man allerdings einwenden, daß doch kein Mensch einem andern in das Herz sehen und seine Gesinnung erforschen könne. Allein wenn man auch das Herz des Menschen selbst nicht erforschen kann, so wird sich doch seine Gesinnung in seinem ganzen Thun und Treiben wiederspiegeln. Denn wo solche Früchte des Geistes, wie der Apostel Paulus sie Gal. V, 22 aufzählt, wo Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmuth, Keuschheit in einem Herzen wohnen, da werden sie auch in dem ganzen Verhalten des Menschen sicherlich zur Erscheinung kommen. Also auf diese äußeren Zeichen einer wahrhaft frommen Gesinnung sollen die Jünger Jesu achten und sich nicht durch den bloßen Schein einer öffentlich zur Schau getragenen Frömmigkeit täuschen lassen. Das ist der offenbare Sinn dieser bildlichen Rede von den Bäumen, deren Werth man aus ihren Früchten beurtheilen soll, indem man mit größter Sicherheit aus der Beschaffenheit der Frucht auch die Beschaffenheit des Baumes selbst erkennen kann.

So einfach und natürlich sich nun aber unsere Stelle erklärt, wenn man sie auf die scheinheilige Frömmigkeit der Pharisäer bezieht, eine so große Verwirrung entsteht, wenn man sie auf christliche Irrlehrer beziehen will. Wer sich darüber unterrichten will, wie bei dieser Deutung der eine Ausleger unter den Früchten die Lehre, der andere den Glauben und der dritte das Leben versteht und wie in dem einen oder dem anderen Falle das Schafskleid gedeutet werde,

der möge darüber bei Tholuck nachlesen. Uns ist dabei unwillkürlich der bekannte alte Vers eingefallen:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Das ist nun freilich bei solchen bildlichen Reden, wenn man nur auf den Zusammenhang gar keine Rücksicht nimmt, am leichtesten möglich, indem dann Jeder nach Gutdünken ihnen denjenigen Sinn geben kann, der ihm zu seines Herzens Beruhigung am besten paßt. Eine Spur von dem späteren Gebrauche dieser Warnung Jesu vor den falschen Propheten, um mit Hülfe derselben andersgläubige und anderslehrende Christen als falsche Propheten zu bezeichnen und zu verdammen, glauben wir übrigens in dem gegenwärtigen Texte unserer Stelle selber bereits zu entdecken, nämlich in dem 19ten Verse, welcher den Zusammenhang in so auffallender Weise stört, daß er auch schon von Anderen, z. B. Neander, de Wette und Meyer, als nicht hierher gehörig bezeichnet worden ist. Uns ist es unzweifelhaft, daß dieser Ausspruch: „ein jeglicher Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen" als eine Randglosse angesehen werden muß, welche von fremder Hand aus Cap. III, 10 herausgenommen und hier eingefügt worden ist. Dort steht sie allerdings in der Strafrede, welche Johannes der Täufer an die Pharisäer und Sadducäer richtet. Allein darum glauben wir doch nicht, daß der, welcher diesen Ausspruch hier an den Rand schrieb, ihn auf die Pharisäer, die Jesus hier ebenfalls im Auge hat, bezogen wissen wolle, sondern vielmehr auf christliche falsche Propheten. Denn wir werden sogleich sehen, daß nach unserem Dafürhalten noch eine zweite Glosse vorhanden ist, welche direkt auf christliche Irrlehrer hinweist.

V. 21. **Es werden nicht Alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel.**

„Folget nicht den falschen Propheten, sondern folget mir; denn ich bin gekommen, um euch in das Himmelreich einzuführen." Diese, aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergebenden Gedanken leiten unmittelbar auf den 21sten Vers über. Aber ist es denn wirklich genug, daß man sich an Jesum anschließe, um mit Sicherheit in das Himmelreich einzugehen? Auf diese Frage antwortet Jesus: „Es werden nicht Alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich eingehen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel." Da in den späteren Schriften des neuen Testamentes das Wort

$\varkappa\acute{\upsilon}\varrho\iota o\varsigma$ vorzugsweise zur Bezeichnung Jesu gebraucht wird, so könnte es fast verdächtig erscheinen, wenn er selbst schon hier in der Bergpredigt seinen Jüngern dieses Wort in den Mund legt. Allein sein ganzes Auftreten in der Bergpredigt ist doch darnach angethan, daß seine Jünger in ihm den Herrn erkennen sollen, der die Macht hat, ihnen zu gebieten, was sie thun sollen, um des Himmelreiches theilhaftig zu werden, und damit fällt jenes Bedenken von selbst hinweg. Jesus sah also schon hier mit Bestimmtheit voraus, daß unter denen, die ihm nachfolgen würden, manche sein würden, die entweder nur von den Andern sich fortreißen ließen, oder, von dem lockenden Bilde des Himmelreichs angereizt, unter die Schaar seiner Jünger sich mischen würden, ohne den festen Willen zu haben, in der Kraft der sittlichen Freiheit einherzuwandeln und das Joch des Sklavendienstes der Selbstsucht und der Sinnlichkeit von sich abzuschütteln. Darum erklärt er hier ganz bestimmt, daß es nicht genug sei, sich unter seine Botmäßigkeit zu stellen, sondern daß man auch mit Ernst und Eifer Gottes Willen zu erfüllen suchen müsse, wenn man zum Himmelreich eingehen wolle. Die Wiederholung des Wortes „Herr" hat hier dieselbe Bedeutung wie V, 37 die Wiederholung der Worte „ja" und „nein". Es soll damit der Nachdruck bezeichnet werden, mit welchem die Erklärung abgegeben wird, daß man Jesum als seinen Herrn anerkenne. Was aber der Wille Gottes sei, das hatte er seinen Jüngern in dieser seiner Bergpredigt eben jetzt klar dargelegt. Und darum allein schon sollten sich an diesen 21sten Vers die Schlußworte V. 24—27, in welchen er seine Jünger noch einmal auf diese seine Rede hinweist, unmittelbar anschließen. Wir werden aber sehen, daß auch noch andere Gründe vorhanden sind, weßhalb wir die beiden dazwischen liegenden Verse für von fremder Hand eingeschoben halten.

V. 22. **Es werden Viele zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan?**

V. 23. **Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch noch nie erkannt; weichet alle von mir, ihr Uebelthäter.**

Es ist zunächst ein einzelnes Wort, um dessentwillen wir diese beiden Verse für eine spätere Glosse halten. Denn was hätten sich wohl die Zuhörer, die bis dahin aufmerksam seiner Rede gefolgt waren, unter jenem Tage denken sollen, von welchem er plötzlich in

einer Weise redet, als wenn in seiner bisherigen Rede auf das Erscheinen dieses Tages wesentlich Bezug genommen wäre. Und doch ist desselben bisher noch mit keinem Worte erwähnt worden. Die ganze Situation der Bergpredigt ist hier offenbar verändert. Denn während Jesus sonst in der Bergpredigt als der Prophet des Himmelreichs erscheint, der die Schaaren um sich versammelt, die er zum Eintritt in das Himmelreich geschickt machen will, erscheint er in diesen beiden Versen plötzlich als der Weltrichter, der sich an der Pforte des Himmelreichs aufgestellt hat, um über die Schaaren Gericht zu halten, die sich herzudrängen, um in das Himmelreich aufgenommen zu werden. Es ist allerdings ohne Weiteres zuzugeben, daß die ganze Predigt vom Himmelreich in der Erwartung eines solchen mit der Erscheinung des Messias in den Wolken des Himmels plötzlich anbrechenden Gerichts ihren Ursprung hat. Allein in der ganzen Bergpredigt und eben so in dem, was bei Matthäus der Bergpredigt voraufgeht, hatte Jesus doch noch mit keinem Worte angedeutet, daß er dieser in den Wolken des Himmels zum Gericht erscheinende Messias sein werde. Und darum ist es ganz unmöglich, daß Jesus hier plötzlich von dieser seiner Eigenschaft als Weltrichter als von einer allbekannten oder sich von selbst verstehenden Sache geredet hätte: und eben so unmöglich ist es, daß Matthäus als ursprünglicher Aufzeichner der Bergpredigt ihn hier plötzlich wie einen deus ex machina als solchen hätte auftreten lassen. Daß wir an diesen Worten nicht leicht Anstoß nehmen, erklärt sich freilich von selbst, weil wir die späteren eschatologischen Reden Jesu dabei im Gedächtnisse haben. Aber wir möchten denjenigen sehen, der, ohne von diesen eschatologischen Reden Jesu etwas zu wissen, das Matthäusevangelium von Anfang an mit Aufmerksamkeit durchgelesen hätte und nun auch sofort verstände, was Jesus mit jenem Tage gemeint habe, an welchem Viele zu ihm sagen würden: Herr, Herr! haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan?

Ein zweiter Punkt, der gegen die Aechtheit dieser beiden Verse Zeugniß ablegt, ist ferner die Erwägung, daß die damaligen Zuhörer Jesu eben so wenig auch die Rede dieser Menschen verstanden haben würden, die von sich selber sagen, daß sie in dem Namen oder durch die Kraft des Namens Jesu geweissagt, Teufel ausgetrieben und allerhand sonstige Wunderthaten vollbracht hätten. Denn wenn sie

auch, von den prophetischen Worten und den Wunderthaten Jesu angelockt, hinter ihm her gelaufen waren und sich hier um ihn herumgelagert hatten, so war ihnen doch schwerlich der Gedanke gekommen, daß auch Andere durch die Kraft des Namens Jesu dasselbe würden thun können. So zeigt sich denn auch in dieser Rede die unverkennbare Spur der fremden Hand, die aus den Verhältnissen und Erscheinungen der späteren christlichen Kirche heraus diese Worte Jesu in den Mund legte und hier an den Rand schrieb.

Aber zu welchem Zwecke hat sie das gethan? müssen wir fragen. Wenn sonst derartige Randglossen sich finden, so sind das meistens nur Parallelstellen, in welchen der Gedanke des Textes in derselben oder in einer anderen Wendung oder Verbindung sich wiederfindet, oder auch nur ein einzelnes bemerkenswerthes Wort des Textes ebenfalls vorkommt. Man könnte daher denken, daß es die Anrede Jesu mit „Herr, Herr!" im 21. Verse sei, weßhalb dieser Spruch, in welchem jenes „Herr, Herr!" ebenfalls vorkommt, an den Rand geschrieben worden wäre. Allein dieses Wort findet sich ja nirgends sonst als ein Ausspruch Jesu. Nur in der Antwort Jesu ist der Satz: „Weichet Alle von mir, ihr Uebelthäter!" aus Ps. VI, 9 entlehnt, während die ganze Situation an Matth. XXV, 41 ff. erinnert. Es ist also zu vermuthen, daß die Glosse keine Entlehnung, sondern eigene Composition des Glossators ist. Um so mehr aber müssen wir die Frage wiederholen, zu welchem Zwecke sie hier an den Rand geschrieben sei. Und da können wir nur annehmen, daß eine bestimmte Partei der späteren christlichen Kirche damit getroffen werden sollte. Welche Partei das aber sei, darüber werden wir auch keinen Augenblick in Zweifel sein können, wenn wir nur das, was die Betreffenden zu ihrem Ruhme anführen, mit 1. Cor. XII, 1—11 und Luc. X, 17 vergleichen. Es ist ganz ohne Frage die Paulinische Partei mit ihrem Antinomismus, als deren Repräsentanten auch die 70 Jünger anzusehen sind, die mit diesen Worten getroffen werden soll, in welchen ihnen ja auch durch die Bezeichnung derselben als *ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* ihre Gesetzesverachtung zum schwersten oder vielmehr alleinigen Vorwurf gemacht wird.

In ein noch helleres Licht aber tritt unsere Stelle, wenn wir sie mit Luc. XIII, 25—27 vergleichen, wo sich die Rede Jesu vom Standpunkte der Paulinischen Partei in ausgesprochenster Weise gegen diejenigen richtet, welche keine Lehre als gültig anerkennen wollten, die nicht auf die ursprünglichen Jünger Jesu, welche mit ihm gegessen und getrunken

hätten und unmittelbar von ihm selbst unterrichtet worden seien, zurückgeführt werden könnte. Wird aber in jener Glosse der Bergpredigt den Paulinischen Irrlehrern ihre ἀνομία zum Vorwurfe gemacht, so wird hier bei Lucas den judenchristlichen Irrlehrern vielmehr ihre ἀδικία vorgeworfen, weil ja nach der Lehre des Paulus Gal. II, 16 kein Mensch durch die Werke des Gesetzes gerecht gemacht werden kann. Diese beiden Stellen haben also eine ganz unverkennbare Beziehung auf einander, doch enthalten wir uns des Urtheils darüber, welche von beiden die andere im Auge gehabt habe, also als die spätere anzusehen sei, was bei der analogen Beziehung von Jac. II, 21 auf Gal. III, 6 nicht zweifelhaft sein kann. Denn wenn auch das Matthäusevangelium hinsichtlich der Zeit der Abfassung ohne alle Frage dem Lucasevangelium vorangeht, so gilt das doch nicht auch von einer solchen Glosse, die erst in viel späterer Zeit in das Evangelium hineingebracht worden ist.

Uebrigens mag schließlich noch bemerkt werden, daß in dem Abschnitte Luc. VI, 43—49 der Schluß der Bergpredigt in völliger Uebereinstimmung ist mit dem Schlusse derselben bei Matthäus, wenn wir in der letzteren nur die Verse VII, 19 und 21—23 streichen, was wir vielleicht als eine kleine Unterstützung für unsere ganz unabhängig von dieser Beobachtung gewonnene Ansicht ansehen dürfen. Da wir nun aber die fraglichen Worte als durchaus nicht von Jesu herrührend ansehen, so unterlassen wir es auch, auf den Sinn derselben näher einzugehen, und wollen uns deßhalb auch den Kopf nicht darüber zerbrechen, wie dieselben mit den direkt widersprechenden Worten Jesu Marc. IX, 39 und 40 zusammengereimt werden können.

V. 24. **Darum wer diese meine Rede höret und thut sie, den vergleiche ich einem klugen Manne, der sein Haus auf einen Felsen bauete.**

V. 25. **Da nun ein Platzregen fiel, und ein Gewässer kam, und weheten die Winde und stießen an das Haus, fiel es doch nicht; denn es war auf einen Felsen gegründet.**

V. 26. **Und wer diese meine Rede höret und thut sie nicht, der ist einem thörichten Manne gleich, der sein Haus auf den Sand bauete.**

V. 27. **Da nun ein Platzregen fiel, und kam ein Gewässer, und weheten die Winde und stießen an das Haus, da fiel es und that einen großen Fall.**

Diese Schlußworte der Bergpredigt sind wieder den Schlußworten der mosaischen Gesetzgebung völlig parallel, welche nach deut. XXX, 15—20 folgendermaßen lauten: „Siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse, der ich dir heute gebiete, daß du den Herrn, deinen Gott, liebest und wandelst in seinen Wegen und seine Gebote, Gesetze und Rechte haltest, und leben mögest und gemehret werdest, und dich der Herr dein Gott segne in dem Lande, da du einziehest, dasselbe einzunehmen. Wendest du aber dein Herz und gehorchest nicht, sondern lässest dich verführen, daß du andere Götter anbetest und ihnen dienest, so verkündige ich euch heute, daß ihr umkommen werdet und nicht lange in dem Lande bleiben, da du hineinziehest über den Jordan, dasselbe einzunehmen. Ich nehme Himmel und Erde heute über euch zu Zeugen. Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, daß du das Leben erwählest, und du und dein Same leben mögest, daß ihr den Herrn, euern Gott, liebet und seiner Stimme gehorchet und ihm anhanget. Denn das ist dein Leben und dein langes Alter, daß du im Lande wohnest, das der Herr deinen Vätern, Abraham, Isaak und Jakob, geschworen hat, ihnen zu geben."

Wie hier der ruhige und ungestörte Besitz des Landes Kanaan dem Volke Israel als der Lohn seines treuen Gehorsams gegen das göttliche Gesetz, welches ihm durch Moses verkündigt worden ist, verheißen wird, so verheißt Jesus in den Schlußworten der Bergpredigt einem Jeden, der seine Worte hören und befolgen wird, einen ebenso ruhigen und ungestörten Wohnsitz im Himmelreich. Er thut dies aber nicht direkt, sondern in der Form eines Gleichnisses, indem er hinweiset auf das Thun und Treiben der Menschen, die sich einen leiblichen Wohnsitz hier auf der Erde bereiten wollen. Sind sie verständig, so sehen sie vor allen Dingen darauf, daß sie ihr Haus auf einem festen und unerschütterlichen Grunde erbauen, auf welchem es ruhig und getrost allen Stürmen und Ungewittern Trotz bieten kann. Sind sie aber thöricht, so erbauen sie dasselbe auf einem Grunde, der ihnen jeden Augenblick unter den Füßen verschwinden kann und auf welchem ihr Haus daher beständig der Gefahr ausgesetzt ist, wieder in sich selbst zusammenzustürzen. Dem Volke Israel wird das Land Kanaan als herrlicher Lohn für seinen treuen Gehorsam gegen Gottes Gebote verheißen, dem Bürger des Himmelreichs dagegen kann ein fester, sicherer Wohnsitz hier auf der Erde nur im bildlichen Sinne verheißen werden. Für ihn kann alles Vergängliche nur ein Gleichniß

sein. Denn wo es sich um das höchste Gut des ewigen Lebens in dem Reiche Gottes handelt, da gehört auch ein auf Felsengrund erbautes Haus zu den vergänglichen Gütern. Denn wenn es auch auf seinem festen Grunde den Stürmen und Ungewittern Stand hält, so wird der Zahn der Zeit doch auch ihm zuletzt den Untergang bereiten. Wer dagegen sein himmlisches Haus auf dem festen Grunde der Lehre Jesu, wie sie von ihm in seiner Bergpredigt verkündigt worden ist, erbauen will, dem ist der Platz im Himmelreich, d. h. der unzerstörbare selige Friede in der Gemeinschaft Gottes des himmlischen Vaters vollkommen sicher.

Wir sehen davon ab, das von Jesu gebrauchte Bild in seinen Einzelheiten weiter zu verfolgen, da es sich von selbst erklärt und insbesondere nicht zu bezweifeln ist, daß unter dem Platzregen und den Stürmen, welche das Haus umzuwerfen drohen, diejenigen menschlichen Verhältnisse zu verstehen sind, durch welche aller Jammer und alles Elend dieser gegenwärtigen Welt hervorgerufen wird, und welche bereits bei der Erklärung der Seligpreisungen näher von uns besprochen worden sind. — Nur über die abweichende Lesart in V. 24 wollen wir noch unsere Ansicht aussprechen. Die gewöhnliche Lesart ist bekanntlich: *Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτοὺς, ὁμοιώσω αὐτὸν ἀνδρὶ φρονίμῳ*, wogegen der Vatikanische Codex und einige andere Handschriften statt *ὁμοιώσω αὐτὸν* *ὁμοιωθήσεται*, wie in V. 26, lesen. Trotz der großen Auctorität des Vatikanischen Codex möchte man nun geneigt sein, diese letztere Lesart als eine sehr verdächtige Erleichterung und darum Abänderung des ursprünglichen Textes anzusehen, in welchem der vorangestellte nom. absol. eine sehr ungewöhnliche Construction ist. Wir halten aber nichtsdestoweniger den vatikanischen Text für den ursprünglichen. *Ὁμοιωθήσεται* ist jedoch nicht, wie Luc. VI, 48 und 49, = *ὅμοιός ἐστιν*, sondern = *ὅμοιος ἔσται*. Das Futurum muß hier durchaus seine Bedeutung behalten, weil ja bis dahin noch Niemand da war, auf welchen das Bild hätte angewendet werden können. Man würde darnach also genauer zu übersetzen haben: „Jeder nun, der diese meine Worte hört und sie befolgt, wird einem klugen Manne ähnlich sein (wörtlich: ähnlich gemacht oder verglichen werden).“ Die Entstehung der gewöhnlichen Lesart erklären wir uns aber aus der Glosse V. 22 und 23. Denn da Jesus in derselben als Weltrichter erscheint, so lag es nahe, auch in den Schlußworten diese Situation festzuhalten. Also: „Wie ich an jenem Tage den Einen bekennen werde (*ὁμολο-*

γήσω): ich habe euch noch nie erkannt, weichet Alle von mir, ihr Uebelthäter, so werde ich alsdann einen Jeden, der meine Worte hört und sie befolgt, mit einem Manne vergleichen oder einem Manne gleich achten (ὁμοιώσω), der sein Haus auf den Felsen bauete." Aber abgesehen von dieser höchst unpassenden Zusammenstellung der direkten und der bildlichen Rede, steht und fällt diese Auslegung ja auch mit der Aechtheit von V. 22 und 23. Und da nun für uns darüber kein Zweifel entstehen kann, so hindert uns nichts, die Lesart des Vatikanischen Codex als die ursprüngliche anzusehen, die erst nach Einschiebung der Glosse verändert worden ist, um zwischen dieser und den Schlußworten der Bergpredigt eine bessere Verbindung herzustellen.

Buchdruckerei Julius Klinkhardt, Leipzig.

134890
Abbeken, H. G.
Die Bergpredigt Jesu.